RETÓRICA

ARISTÓTELES

Fig 6

EXPOSITIO ELOCUTIO



Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

Retórica

Biblioteca temática

ARISTÓTELES

RETÓRICA

INTRODUCCIÓN,
TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ALBERTO BERNABÉ



El libro de bolsillo
Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

Primera edición: 1998
Cuarta reimpresión: 2002

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-3642-8
Depósito legal: M. 39.445-2002
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

I. Aristóteles y su obra

1. Aristóteles

Resulta dificilísimo resumir en pocas líneas la gigantesca aportación que Aristóteles hace a la historia de la filosofía y de la cultura. Su interés se dirigió prácticamente a todos los campos del saber de su época, en los que produjo aportaciones de extraordinario peso. En su obra se condensa todo lo más granado que produjera la filosofía griega más antigua. A lo largo de siglos fue seguido y admirado, sirviendo de línea conductora de la filosofía medieval y renacentista. Del interés que aún despierta su obra da fe la inmensa bibliografía que año tras año se le dedica. Probablemente el mayor interés de la obra aristotélica no radica en el valor que puedan tener sus conclusiones en los temas que plantea, sino sobre todo en su actitud filosófica, que sigue siendo básicamente válida: un continuo esfuerzo por aunar los datos de la experiencia con los esquemas conceptuales, unido a una curiosa mezcla entre el afán de elaborar un sistema coherente y una actitud nada dogmática sobre sus propias afirmaciones (pese a que el dogmatismo a que fueron llevadas sus teorías por la filosofía medieval desvirtuó durante siglos esa

actitud del filósofo, que ha tenido que ser redescubierta tras el acceso directo a sus propias obras).

La inagotable curiosidad con que se aproxima a todos los problemas suscitados en su época y la manera en que trata de aunar datos, teorías de sus predecesores y modos de pensar aceptados por la gente común, en una discusión integradora, siguen constituyendo aún un auténtico paradigma del quehacer del filósofo y del científico.

2. *Vida de Aristóteles*

Aristóteles nació en Estagira (Tracia), en 384 a.C., y murió en Cálcide, en Eubea, en 322 a.C. A los diecisiete años se fue a vivir a Atenas y siguió estudios en la Academia platónica hasta la muerte de Platón, en 347 a.C. Probablemente el abandono de la escuela y de Atenas se debió a que ya en aquella época sus opiniones se habían distanciado considerablemente de las de su maestro y de lo que podríamos llamar la «ortodoxia» de los demás discípulos. Pero pudo haber también otros motivos. La familia de Aristóteles mantenía buenas relaciones con la monarquía macedónica, y por aquellos años Filipo había saqueado Olinto, provocando una notable hostilidad en Atenas hacia los macedonios y sus simpatizantes.

Después de sendas estancias en Assos y Lesbos que el filósofo aprovechó para alimentar su insaciable curiosidad con diversas observaciones, recibió el encargo de ocuparse de la instrucción de Alejandro Magno en 343 a.C.

Por fin las condiciones políticas le permitieron regresar a Atenas, donde fundó el Liceo, lugar de encuentro de intelectuales y cultivadores de las disciplinas que configuraban el conjunto de los conocimientos de su tiempo. Una verdadera universidad de la época, que sería antecedente de la gran realidad cultural que constituiría años más tarde el Museo. En 323 a.C., muerto Alejandro, resurgieron en Atenas los resentimientos antimacedonios y Aristóteles se vio obligado a abandonar de nuevo la ciudad. Un año después murió en Cálcide.

3. *Etapas de la obra de Aristóteles*

En cuanto a sus objetivos y su configuración, los escritos de Aristóteles se pueden dividir en tres grandes grupos: el primero lo componen las obras de divulgación, escritas en forma de diálogo, como lo fueran las de su maestro, Platón, y dirigidas al gran público. El segundo son las colecciones de materiales y de memoranda, realizadas bajo la dirección y supervisión del Estagirita pero con intervención más o menos profunda de discípulos del Liceo. El tercero son los tratados científicos y filosóficos que configuran el Corpus Aristotelicum que nos ha llegado.

Ello quiere decir que, curiosamente, las obras de Aristóteles que conservamos completas eran exposiciones sistemáticas sobre los temas más diversos (lógica, física, ética, poética, psicología) que no estaban hechas para su difusión en lo que podríamos llamar, salvando los anacronismos, librerías de la época, sino que eran más bien una especie de «apuntes de clase», redactados por el maestro (a menudo reelaborados más de una vez en diferentes épocas), probablemente con destino a su uso interno en su escuela y que circulaban entre sus discípulos. Ello explica su estilo conciso y a menudo desmañado, y una redacción poco elaborada y alusiva en la que es mucho lo que se sobreentiende. En cambio, de las obras que escribió de forma más cuidada y literaria, con destino a su difusión, la mayoría en forma de diálogo, como los de su maestro, Platón, sólo nos han quedado miserables restos.

El análisis evolutivo de la producción aristotélica es un problema de dificilísima solución, fundamentalmente porque carecemos de datos externos sobre la datación de las obras, pero sobre todo porque para el filósofo, de acuerdo con las características que he reseñado al principio de este apartado, cada tratado era siempre una obra abierta, sometida continuamente a revisión aquí o allá, a reelaboraciones parciales, a nuevos desarrollos, razón por la cual las obras que nos han llegado son el resultado de años de reflexiones en diferentes épocas, de

reconsideraciones y de nuevas redacciones. Son trabajos, por así decirlo, diacrónicos, que no obedecen a un momento concreto de su desarrollo y en los que quedan, como estratos, elementos de los diferentes períodos por los que pasó su redacción. La tarea de aislar el núcleo originario y separar las adiciones es tan dificultosa como indemostrables son sus resultados, dado que en muchos casos no hay razones de peso para determinar si una parte concreta de una obra es originaria o añadida posteriormente. Por tal motivo, la datación de las obras del *Corpus Aristotelicum* resulta una labor casi imposible. Con todo, es posible trazar, al menos, las líneas maestras de este desarrollo, con ciertos visos de verosimilitud.

En uno de los más sólidos estudios dedicados a la obra del filósofo, Düring[1] presenta un panorama evolutivo de la producción aristotélica, en paralelo con las diversas etapas de su propia vida. Y así, señala como primera etapa la época que el filósofo pasó en la Academia platónica (367 a 347 a.C.), si bien marca tres períodos dentro de esa primera etapa: el primero de ellos llegaría hasta 360 a.C., y en él se situarían las obras *Acerca de las Ideas* y *Grilo*. El segundo se extendería hasta 355, y estaría presidido por sus escritos sobre lógica, el *Acerca de la Filosofía* y la primera redacción de la *Poética*. Es entonces también cuando el filósofo, a partir de sus lecturas y de los materiales que va recogiendo, va gestando lo más original de su filosofía. El tercer período de esta primera etapa, hasta 347, coincide con el despertar de su interés por la filosofía natural (que nunca fue precisamente del agrado de Platón). A esta época pertenecería la *Física*, *Acerca del Cielo*, el primer libro de las *Partes de los Animales* y el tratado *Sobre la Generación y la Corrupción*.

La segunda etapa (347 a 334 a.C.) coincide con los viajes del Estagirita por Assos, Lesbos y Macedonia y la fase de sus profundas observaciones sobre el mundo natural, que despiertan

1. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, trad. esp. de B. Navarro, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México 1990.

en él un gran interés por los aspectos empíricos de la ciencia. Un período de su vida dedicado a una activa recogida de materiales y a la realización de múltiples observaciones sobre las que luego habría de basar conclusiones más amplias y escritos de vuelo más teórico y sistemático. Esta actividad se refleja fundamentalmente en dos campos. El primero, el mundo natural. Es el momento de las primeras redacciones de las *Historias de los Animales, Partes de los Animales, Tratados breves de Historia Natural* y *Acerca del Alma*. El otro campo sobre el que ejerce sus observaciones es el de la política. Probablemente remonta a estas fechas la composición de los libros I y VII-VIII de la *Política* y las primeras recopilaciones de datos sobre las Constituciones de las ciudades griegas.

En la tercera etapa, que se extiende desde 334 a 322 y que coincide con su regreso a Atenas, se decide a reelaborar y completar obras que había esbozado o comenzado en su fase anterior. La edad le ha dado al filósofo una actitud menos fogosa y polémica, más cauta y mesurada ante los problemas, que le permite un acercamiento más objetivo y pausado a los diversos temas.

II. La Retórica

1. La Retórica antes de Aristóteles: los primeros tratadistas

La Retórica antigua surge de necesidades prácticas. Por un lado, porque nace en una sociedad como la griega, de carácter predominantemente oral, en la que la palabra escrita tiene un papel muy reducido sobre el absoluto predominio de la palabra hablada[2]. Por otro, porque va unida a sistemas políticos en que

2. Cf. G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Londres 1963, 4, A. López Eire, «Orígenes de la Oratoria», en A. López Eire y C. Schrader, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia Clásica*, Zaragoza 1994, 11.

las decisiones sobre asuntos públicos o sobre litigios privados las toman grupos humanos amplios cuya opinión debe decantarse en un sentido o en otro, y se trata de resultar convincente si se quiere que triunfe una determinada propuesta. Como suele suceder, primero se desarrolla la oratoria, de un modo diríamos que espontáneo, y luego el estudio técnico del arte de hablar, esto es, la Retórica, de igual modo que la aparición de la poesía y la literatura precede siempre a la de los estudiosos y preceptistas.

La tradición hace de Sicilia la cuna de la oratoria y de la Retórica, y, como era de esperar, son las necesidades prácticas las que propician el nacimiento de esta arte. En la isla, a mediados del s. v, tras una época de tiranos que habían producido grandes modificaciones de la propiedad y el intento de volver a la situación anterior, se multiplicaron los litigios sobre propiedades de tierras, que debían dirimirse ante amplios jurados populares. No extraña por ello que se produjeran también allí escritos técnicos destinados a la enseñanza de la disciplina. Y así tenemos noticias de sendos tratados, atribuidos a Córax y a Tisias en la 2.ª mitad del v a.C., ninguno de los cuales se nos ha conservado.

La situación óptima para el desarrollo del arte de la persuasión fue, sin embargo, Atenas, en el marco de su sistema democrático. Las decisiones políticas las tomaba la Asamblea, compuesta por la totalidad de los ciudadanos libres, en la que cualquiera podía intervenir para hacer, defender o rebatir propuestas. Las causas judiciales se dirimían ante un amplísimo jurado popular elegido por sorteo entre ciudadanos voluntarios sin ningún requisito previo. La inexistencia de jueces y políticos profesionales y la presencia general del pueblo en las instituciones hacían particularmente importante desarrollar las técnicas de persuasión, que en la Asamblea propiciaban que se llevara adelante una determinada propuesta y en los tribunales podían permitir salvarse del destierro o de la muerte. Téngase en cuenta que en el procedimiento judicial ateniense el acusado debía defenderse a sí mismo y el denunciante tenía

que desempeñar el papel que hoy haría un fiscal o un abogado acusador. Y también que resultaba casi proverbial la afición de los atenienses a los pleitos.

En Atenas se produjeron también tratados de Retórica anteriores al de Aristóteles, aun cuando tampoco se nos ha conservado ninguno. Nuestra información sobre ellos es muy incompleta, ya que en gran medida deriva del propio Aristóteles, que tiende a considerar que los diferentes campos de la ciencia, la filosofía y el arte conocen un desarrollo evolutivo y progresivo desde sus orígenes hasta su culminación, lo que le lleva a estimar el trabajo de sus predecesores como algo incompleto, en estado de perfeccionamiento, cuando no ingenuo o simplemente errado. En el mejor de los casos, es la suya una visión parcial. Una fuente adicional (aunque tampoco demasiado objetiva) sobre la Retórica anterior a Aristóteles es Platón, sobre todo en Fedro 266-67.

Sabemos a través de ambos filósofos que estos primeros tratados de Retórica se ocupaban sólo de la retórica judicial, y que la preocupación de sus autores se centraba sobre todo en la división de las partes del discurso y en la forma de conmover al público.

En cuanto a las partes del discurso, estos tratadistas establecieron una división primaria que incluía las siguientes:

a) Proemio *(prooimion)*, en que se trataba de llamar la atención de la audiencia y enfocar la cuestión.

b) Narración de los hechos *(diēgēsis)*, que debía orientarse naturalmente desde el punto de vista parcial del orador.

c) Pruebas *(pisteis)*, fase en la que lo más importante no era la presentación de lo que hoy denominaríamos auténticas «pruebas» (evidencias materiales y testigos), ante las que el público tendía a mostrarse desconfiado. En vez de eso se trataba de convencer a los demás de que las cosas no podrían haber sucedido de otro modo que de aquel en que los presentaba el orador, de acuerdo con la forma en que cada uno de los oyentes habría actuado. Es decir, se trataba de presentar qué secuencia de los hechos era la más lógica o esperable. Por

ejemplo, si alguien era la persona que tenía más facilidades para robar algo y el robo se producía, el acusador intentaba convencer a los demás de que lo lógico era que quien tenía el robo más fácil era el autor más probable, mientras que el acusado intentaba demostrar que, precisamente por ser quien primero resultaría sospechoso, sería el último en atreverse a robar.

d) Conclusión *(epílogos)*, en que se buscaba por todos los medios provocar sentimientos favorables u hostiles de los jueces. El acusador intentaba provocar el odio contra el acusado, presentando sus aspectos más desagradables, y el acusado, a su vez, buscaba la complicidad o la benevolencia entre quienes habían de juzgarlo, para lo que recurría a toda clase de expedientes, como recordar los servicios prestados a la patria o incluso, como nos presenta por ejemplo Aristófanes en su divertidísima parodia de un juicio (*Avispas* 975 ss), llevar ante la tribuna a la esposa y los hijos llorando para mover a compasión a los jueces.

El Estagirita es perfectamente consciente de los rasgos que distinguen su obra de la de quienes lo han precedido. Censura a los tratadistas antiguos porque se limitaban a acumular recetas del trabajo diario, cuando no la pura rutina. No había en ellos, según Aristóteles, conciencia de su propia actividad, de la que eran incapaces de dar siquiera una definición. Incluso se habían olvidado de importantes aspectos o campos de la Retórica, ya que sólo se centraban en la judicial, olvidando que existen otros tipos de discurso, como el deliberativo y el epidíctico.

En cuanto a los medios de que se valían los oradores para ganarse la voluntad de los jueces, resultaban a ojos de Aristóteles faltos de un carácter científico e incluso bastardos.

El Estagirita emprende otra forma de abordar la cuestión. Desde luego tiene que dedicar parte de su obra al análisis de las partes del discurso (III 13-19) y a la emoción (II 2-11), pero llega mucho más allá. Trata de señalar un método preciso, preguntándose primero por el objeto de esta arte y por las formas

y la naturaleza del razonamiento retórico. En suma, es la configuración de una especie de lógica propia de la Retórica, la definición de los argumentos de probabilidad, la que le interesa en mayor medida. De este modo, aun reconociendo las limitaciones de la objetividad y el carácter científico de los argumentos retóricos, puede elaborar una techne rhetoriké sobre bases mucho más sólidas.

2. *Posturas de Platón e Isócrates ante la Retórica*

Platón sintió siempre un verdadero desprecio por la Retórica. Así se pone de manifiesto en el *Gorgias,* en el que, en un diálogo provocativo y a ratos tramposo, Sócrates trata de demostrar la inconsistencia de un arte que carece de un contenido propio (no es, desde luego, la justicia, ni tampoco la política) y que para él no tiene más entidad que otras habilidades que sirven para producir placer, como el arte culinario. Sus interlocutores son perfectamente idóneos para el caso: el propio Gorgias, un orador, cuya habilidad para defender lo indefendible le había granjeado una notabilísima fama y le procuraba pingües beneficios en clases y conferencias, pero que suscitaba sospechas entre los atenienses «bienpensantes» sobre la moralidad de tales procederes, y uno de sus discípulos, Polo, hombre mucho más mediocre, que es presa fácil de las astutas preguntas capciosas de Sócrates.

Frente al poco lucido papel que desempeña la Retórica convencional en el *Gorgias,* Platón propone en el *Fedro* otra Retórica de índole muy distinta: una Retórica ideal en que una persona virtuosa puede conducir a las almas hacia la verdad a través de un conocimiento preciso de las técnicas de definición.

Aristóteles, como en tantos otros temas, vuelve del mundo ideal de su maestro, Platón, al real. Será éste precisamente uno de los terrenos en que se opone frontalmente a él, y ya desde muy pronto, cuando publicó su diálogo *Grilo* (hacia 360 a.C.).

Lamentablemente el *Grilo,* como todos los diálogos de Aristóteles, se nos ha perdido, y los escasos fragmentos que de él nos quedan no nos permiten hacernos demasiada idea sobre su contenido. En la obra que ahora nos ocupa, el Estagirita reacciona contra el profundo desprecio que muestra Platón hacia la Retórica cotidiana y rechaza de plano la acusación de inmoralismo que su maestro había lanzado contra ella. La Retórica no es ni moral ni inmoral en sí, sino que es, como la dialéctica, un instrumento intelectual que puede aplicarse a diversos objetivos.

Algunos elementos del análisis platónico le han sido, sin embargo, de utilidad, como ciertas críticas a la oratoria sofística en el *Gorgias* o el postulado de la necesidad de basarse en algunos aspectos de la psicología, sugerido por Platón en la segunda parte del *Fedro*.

La pretensión de Aristóteles es dotar a las técnicas de persuasión de unas formas de razonar propias. Además del conocimiento de tales formas de razonar, se requiere un análisis psicológico de los diferentes tipos de oyente, ya que es éste un factor fundamental en la convicción.

Hay un último precedente de esta obra aristotélica que merece la pena reseñar. Se trata de Isócrates, conocido orador y maestro de Retórica. Incluso se ha dicho que el tratado que nos ocupa procede de cursos sobre el tema que Aristóteles impartió en Atenas para contrarrestar la influencia de Isócrates, que enseñaba a sus discípulos una Retórica de corte sofístico, con poco interés en los argumentos lógicos y, por ello, poco «científica» a los ojos del Estagirita. También Isócrates trata de defenderse de la acusación platónica de inmoralismo, pero su respuesta es la búsqueda de temas de índole patriótica o «edificante». Mediante el recurso a grandes temas, sobre todo de carácter panhelénico, pretendía formar oradores que difundieran ideas virtuosas y cívicas. Sus discursos eran sin duda conocidos por Aristóteles, que los cita a menudo, aunque no comparte sus ideas básicas sobre la cuestión, especialmente porque Isócrates tiene un punto de vista más literario, que

atiende especialmente a la elegancia de estilo y a los problemas de composición, mientras que el Estagirita, como es lógico, dada su formación y su personalidad, tiene un punto de partida más filosófico, centrado en un conocimiento profundo de las técnicas del razonamiento retórico y de las variables de carácter de los oyentes. Incluso parece probable que la defensa de Isócrates de sus enseñanzas en el discurso *Sobre el intercambio de bienes* se deba, en parte, a los ataques de Aristóteles.

En consecuencia, las técnicas de persuasión preconizadas por Aristóteles no inciden tanto en un análisis del discurso cuanto en la búsqueda de una serie de sistemas de persuadir a masas de personas, lo que las asimila extraordinariamente a las de la publicidad de hoy. No extraña por ello que muchos de los expertos del marketing moderno recomienden a los principiantes la lectura detenida de esta obra maestra de los métodos de convencer (o, si se quiere, de demostrar que algo es probable) que es la *Retórica* aristotélica.

3. *La* Retórica, *entre las obras de Aristóteles*

¿Qué es, pues, la *Retórica,* tal como ha llegado a nosotros? Las valoraciones de los autores modernos han sido muy diversas. Por citar dos extremas, para Ross[3], uno de los estudiosos ya clásicos de la obra del Estagirita, sería «una curiosa síntesis de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden, mezcladas hábilmente por un hombre que conoce las debilidades del corazón humano y sabe cómo jugar con ellas», una valoración que quizá frivoliza un tanto la importancia de la obra. En el otro extremo tendríamos análisis que le confieren un valor profundo y trascendente, como el de Perelman y Olbrechts[4], quienes valoran como de

3. W. D. Ross, *Aristoteles,* 1923 *(Aristóteles,* trad. de D. Pró, Buenos Aires 1957, por la que citaremos), 382.
4. Ch. Perelman - L. Olbrechts, *Philosophie et rhétorique,* París 1952, 8 s.

una extraordinaria modernidad lo que llaman «lógica de lo preferible» planteada por Aristóteles en esta obra. Quizá sea un buen punto de partida para nuestra valoración oír al propio filósofo. Parece que sus pretensiones son considerablemente modestas. Define la Retórica (cap. II) como «la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente», cuyo objeto «no se refiere a un género específico definido». Y llevado de su espíritu sistemático, trata de poner orden en estos procedimientos de la persuasión y separar los que tendrían que ver con la Retórica y los que no. No era pues una ciencia literaria, como lo sería luego, una especie de preceptiva de los giros y tropos, sino una técnica puesta al servicio de intereses prácticos. Desde luego en gran medida se centra en los recursos lingüísticos, pero sólo en tanto sirven a los intereses de la persuasión. Además de la lengua, su Retórica explora en otros campos, como por ejemplo en el de lo que podríamos llamar psicología de los grupos humanos.

No obstante la naturaleza del pensamiento aristotélico no permite que su obra se quede tan sólo en eso, en una serie ordenada de recetas para convencer. Su mente estructurada y sistemática sitúa la Retórica en un terreno colindante y a ratos compartido con la ética, la política y la dialéctica. La Retórica no debe estar al servicio del engaño. Desde luego su correcta utilización contribuirá no sólo a que determinadas propuestas triunfen en la Asamblea, sino a que las decisiones políticas sean más correctas, conseguidas tras un acertado análisis de la mejor de las posibilidades. Con la dialéctica tiene en común basarse en el razonamiento, aunque el razonamiento retórico sea un razonamiento de lo posible, un entimema [5].

Por otra parte resulta extraordinaria su capacidad para catalogar, distinguir, definir y precisar los diferentes aspectos de cada uno de los temas que va tratando. Es admirable la forma

5. Cf. Ch. L. Johnson, «An Aristotelian trilogy: Ethic, Rhetoric, Politics and the search for a moral Truth», *Phil. Rhet.* 13, 1980, 1-24; L. Arnhardt, «The rationality of political speech. An interpretation of Ars Rhetorica», *Interpretations* 9, 1981, 141-154.

en que agrupa fenómenos de parecida naturaleza, señalando sus analogías y diferencias, y la manera tan ajustada como ejemplifica cada uno, bien sea con textos literarios (siempre bien conocidos por el público), bien con anécdotas, bien con ejemplos preparados al efecto, bien echando mano del riquísimo acervo de datos concretos que se recababan en el entorno del filósofo sobre las más variadas cuestiones, bien en algún caso con algo que podríamos llamar un chiste, en el que descubrimos, además de su capacidad sistemática, el enorme sentido del humor del filósofo. En todo ello trata, como casi siempre, de ir de lo conocido a lo desconocido, encuadrando en categorías generales los conocimientos que sus oyentes-lectores tienen como resultado de la experiencia cotidiana. El paralelismo (*a* es semejante a *b* o se comporta de forma semejante a *b*), la polaridad (si *a* es cierto y *b* es su contrario, es que *b* es falso) y la analogía (lo que *a* es a *b* en el ámbito *c*, lo es *d* a *e* en el ámbito *f*, porque funcionan de una forma similar o proporcional). Asimismo remite en varias cuestiones a otras obras (fundamentalmente la *Política* y los tratados del *Organon*) en que trata con mayor amplitud cuestiones que aquí son tan sólo esbozadas.

4. *La Retórica aristotélica: contenido y disposición de los temas*

Pero pasemos a examinar el contenido de la obra. Comienza Aristóteles (I 1) por tratar de definir el ámbito de aplicación de la Retórica, y lo hace considerándola como contrapartida de la dialéctica. Ni una ni otra son ciencias con un contenido propio, sino que ambas son un instrumento para tratar de otras cuestiones. Critica a sus antecesores, especialmente por no haberse percatado de la importancia del razonamiento retórico, del entimema, que se distingue del razonamiento científico (el silogismo) porque en el entimema se trabaja sobre premisas probables. Esta base científica le permite afirmar, contra Pla-

tón, que la Retórica es útil porque un razonamiento verdadero y justo prevalece sobre sus contrarios. Incluso el conocimiento de la forma en que puede sostenerse lo malo es útil para desenmascarar la falacia de quienes emplean razonamientos de este tipo.

En I 2 define la Retórica como «facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente» y señala que carece de objeto definido. Deslinda qué tipo de argumentos pertenecen a la disciplina y cuáles no (confesiones, testigos, etc.), y distingue tres especies de argumentos procurados en el discurso: unos se refieren a la personalidad del orador, a la actitud que toma al hablar, que condiciona la impresión que deja en quien le oye. Un segundo tipo de medios se refieren al oyente, a quien hay que poner en una determinada actitud emocional, lo que obliga a tener algunas ideas generales sobre psicología de los diferentes tipos de oyentes y sobre los mecanismos de la emoción. El tercero se refiere a la exposición, que tendrá que presentar los hechos como verdaderos o como probables.

En términos de la moderna teoría de la comunicación «traduciríamos» estas consideraciones aristotélicas en el sentido de decir que una serie de cuestiones se refieren al emisor, a su forma de mostrarse ante los demás, otras al receptor (a quien hay que conocer profundamente para hablarle en la forma en que quiere que se le hable) y otras al mismo mensaje, que tiene sus propias reglas. Por decirlo de forma sumaria, hay que procurar que el emisor resulte prestigioso y digno de crédito, que el receptor se ponga en un estado de opinión favorable y que el mensaje esté adecuadamente estructurado y artísticamente presentado, de forma que resulte convincente.

Asimismo distingue Aristóteles formas de la argumentación retórica que son análogas a las formas del razonamiento. Si en este último hay que distinguir inducción, deducción y razonamiento aparente, en la argumentación retórica hay, correlativamente, ejemplo, entimema y entimema aparente. Con ello Aristóteles apela a una de sus formas de investigación más queridas, la de paralelismo o analogía. La experiencia en un

campo del saber es aplicable a otros, analógicamente, *mutatis mutandis,* si se sabe advertir la diferencia.

A continuación (I 3), distingue tres especies de discurso, que tienen que ver con la situación en que se pronuncian, el tiempo al que se refieren y los fines que persiguen y, en consecuencia, también con la actitud del oyente:

1. La primera especie de discurso es la deliberación sobre el futuro, en busca de decisiones públicas que resulten beneficiosas para la colectividad. Son los discursos propios de las asambleas y de las reuniones políticas. En ellos el oyente se encuentra en la necesidad de participar en la toma de una decisión y espera que el orador le ofrezca las ventajas y los inconvenientes de cada una de las decisiones posibles para ayudarlo a votar de la forma más correcta.

2. La segunda especie son los discursos de acusación o defensa en los tribunales, para dilucidar si determinadas acciones tuvieron o no lugar en el pasado. Aquí lo primordial es establecer si los hechos que se imputan al acusado fueron o no ciertos (o mejor sería decir si es verosímil o no que los haya cometido) o si son justos o injustos. El interés del oyente es, por un lado, determinar con la mayor certeza si el acusado cometió o no los hechos que se le imputan, y por otro, tener claro si tales hechos son delictivos o no, con objeto de decidir sobre la inocencia o la culpabilidad del acusado.

3. La tercera especie de discursos con los epidícticos, esto es, los discursos de exhibición, en que no se pretende ningún tipo de decisión en la audiencia, sino que habitualmente elogian o censuran a una persona o cosa. Se refieren al presente, y el oyente sólo desea en este caso disfrutar del propio discurso y admirar la pericia del orador.

En I 4 se abordan los temas que pueden ser objeto de deliberación y qué aspectos deben tenerse en cuenta en cada uno. Esto es, se comienza a analizar los motivos sobre los que versan los discursos deliberativos. En I 5 se tratan los temas sobre los que se puede exhortar o disuadir, lo que le lleva a analizar los componentes de la felicidad. Basta señalar cuáles son

los objetivos que deben tenerse a la vista para exhortar para saber cuáles han de tenerse a la vista para disuadir, que son naturalmente los contrarios.

En I 6 se examinan los constituyentes de lo conveniente (sobre la base de que se exhorta a lo conveniente), y en I 7, el bien mayor o lo más conveniente, esto es, criterios para decidir entre dos cosas convenientes cuál lo es en mayor grado o, si se quiere, cómo elaborar una escala de valores.

Dado que la mayor parte de las cuestiones que se deliberan son políticas, Aristóteles dedica I 8 a examinar las formas de gobierno, de una forma somera, ya que en la Política había tratado la cuestión con mayor amplitud.

Una vez terminado el análisis del discurso deliberativo, pasa a examinar los objetivos del que alaba y reprueba (I 9), que son naturalmente lo noble y lo vergonzoso. Si en el capítulo anterior Aristóteles se había acercado a la política, en éste, que se refiere a los discursos epidícticos, se acerca a la ética. Sus disquisiciones se refieren a qué debe alabarse y ante quién o, lo que es lo mismo, a los componentes de la excelencia, lo que le lleva a dar una serie de definiciones sobre la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la liberalidad, la magnanimidad, la afabilidad, la sensatez y la sabiduría, así como de sus contrarios, y a ofrecer algunos ejemplos, en una compleja casuística.

Resulta particularmente interesante en este capítulo la propuesta de Aristóteles de mejorar la imagen de cada uno a partir de cualidades afines a las que de hecho se tienen, es decir, la posibilidad de «dulcificar» defectos convirtiéndolos en virtudes, como por ejemplo tratar de hacer pasar al osado por valiente y al derrochador por liberal. Su análisis acaba desembocando en el estudio de los recursos de la amplificación.

Queda por tanto el análisis de los rasgos del discurso judicial, lo que le lleva (I 10) a tratar de la acusación y de la defensa y de las premisas sobre las que deben basarse los razonamientos en los discursos de este tipo. Para ello debe comenzar por definir lo que es delinquir para luego desgranar en una orde-

nadísima clasificación, en la que se advierte el espíritu sistemático del filósofo, los motivos por los que se delinque, en qué disposición de ánimo y contra quiénes.

Sobre la base de que se delinque por buscar algún tipo de placer, dedica un capítulo (I 11) al examen del placer y de los actos placenteros en el que se advierte la experiencia del filósofo en sus tratados de lo que hoy llamaríamos psicología *(Acerca del Alma* y algunos de los *Parva Naturalia)* y que constituyen un verdadero repaso a las motivaciones de los actos humanos y un penetrante análisis de la condición humana.

Sigue el análisis de la disposición en que se delinque y contra quiénes (I 12). Para ello examina las razones por las que puede presumirse la impunidad en un delito y las razones que pueden propiciar que una persona se convierta en víctima.

El siguiente capítulo (I 13) se consagra a un tema más general y profundo: la definición de lo justo y de lo injusto, de acuerdo con dos tipos de leyes, una que denomina «particular» y que hoy llamaríamos «ley positiva» o promulgada, y otra que Aristóteles denomina «general» y que hoy llamaríamos «natural», referida a aquellos principios obvios y sobre los que los griegos no consideraban siquiera necesario legislar. Una contraposición que se plantea de forma modélica en la *Antígona* de Sófocles, en la que Antígona reclama su derecho a sepultar a su hermano Polinices, contra el decreto de Creonte que lo prohibía, por considerar que la ley «no escrita» está por encima de cualquier precepto positivo. No extraña que Aristóteles cite en este sentido dos versos de la tragedia. Tras determinar con mayor precisión qué es ser víctima de un delito, se ocupa de lo que hoy llamaríamos «calificación del delito», sobre la base de que no es suficiente con determinar si el acusado ha cometido o no el acto de que se le acusa, sino que es necesario precisar también en qué medida tal acto es delictivo. Este apartado está muy en consonancia con la búsqueda aristotélica de la precisión en la calificación y en las definiciones.

Más adelante, se refiere Aristóteles a un problema característico del derecho: el de los casos no previstos por la ley. Para

ellos propone la aplicación de un concepto novedoso, el de lo «razonable», esto es, lo que es justo, pero no de acuerdo con la ley, sino como corrección de la justicia «legal», y que debe presidir la actuación del juez cuando juzga un caso particular sobre el que no hay legislación. Dentro de lo razonable trata de distinguir los casos de mala suerte, las faltas y los delitos, y establece algunos principios generales que deben guiar la actuación del juez en este terreno.

El siguiente capítulo (I 14) se dedica a la magnitud de los delitos y a los criterios que pueden servir para determinarla. Algo que podríamos verter en términos modernos como «agravantes y atenuantes».

Termina el Libro I (I 15) con la referencia a lo que Aristóteles había denominado «argumentos no pertenecientes a la disciplina», esto es, los que preexisten a la tarea del orador, como testigos, confesiones previas, documentos y todo aquello que hoy llamaríamos «pruebas y testimonios». Ahora se trata de ofrecer algunas indicaciones de la forma en que el orador debe utilizarlos o cómo debe referirse a ellos para que redunden del modo más favorable en su acusación o en su defensa. Se trata, pues, de acentuar el valor de los que convienen y de desvirtuar el de los que no convienen. Enumera para ello el filósofo algunos excelentes «trucos del oficio» que aún hoy siguen siendo perfectamente pertinentes.

Comienza el Libro II (II 1) con una serie de consideraciones sobre cómo debe lograr el orador ser digno de crédito ante sus oyentes, lo cual vale tanto para los discursos forenses como para los deliberativos. Los elementos en que se apoya la credibilidad del orador son su discreción, su integridad y su buena voluntad. Ello lo lleva al terreno de los sentimientos del público, que pasa a analizar en el capítulo siguiente (II 2), demostrando en ello un profundo conocimiento psicológico. Define así qué es la ira y cuáles son los motivos que pueden producirla. Como define la ira como «un anhelo de venganza manifiesta, acompañado de pesar, provocado por un menosprecio manifiesto contra uno mismo o contra algún allegado, sin que el menosprecio estuvie-

ra justificado», examina y define las formas del menosprecio, que para él son el desprecio, la humillación y el ultraje. Con el conocimiento de estos extremos, el orador está capacitado para provocar la cólera del público contra quien le conviene.

En II 3 examina lo contrario: qué es la calma, lo que le ofrece al orador recursos para presentar a quien promueve la ira de los oyentes como temible, digno de respeto, benefactor, causante involuntario o arrepentido de lo que ha hecho, ya que de ese modo se atraerá hacia él el favor de la audiencia.

A continuación (II 4) analiza el amor y el odio, para determinar de qué forma se puede mover a los oyentes a que consideren amiga o enemiga a determinada persona. Destacan en este apartado las exquisitas diferencias que establece Aristóteles entre la ira y el odio.

El capítulo siguiente (II 5) se dedica a otro par de sentimientos contrapuestos: el temor y el ánimo, y a las causas que los producen, para continuar con la vergüenza y la desvergüenza (II 6), lo que le lleva a definir una serie de comportamientos que son motivo de vergüenza (como la ruindad o la adulación) y a determinar la correspondencia que existe entre los sentimientos de vergüenza y el tipo de relación que se tiene con otra persona. En suma, se analiza quién se avergüenza, por qué, en qué estado de ánimo y ante quién. Sigue el tratamiento de la generosidad (II 7), de la compasión, esto es, de qué y de quiénes nos apiadamos (II 8), de la indignación (II 9) y de la envidia (II 10). Cierra este extenso apartado sobre las emociones el análisis de la emulación y el desprecio (II 11).

Abre a continuación un nuevo apartado que denomina genéricamente «modos de ser en relación con las emociones, estados, edades y dones de la fortuna», aunque señala que las emociones y los estados han sido ya estudiados. Se trata de introducir nuevas variables que debe tener en cuenta el orador para comprender el comportamiento de las personas, como la edad y los bienes que dependen de la suerte. Estudia así las características de los jóvenes (II 12), las personas mayores (II 13) y los hombres maduros, que se muestran como un carácter in-

temedio de los otros dos (II 14), en tres capítulos que componen un precioso cuadro de análisis psicológico que sigue teniendo la máxima validez. Continúa un análisis bastante rápido, pero no por ello superficial, de los bienes que dependen de la fortuna: el abolengo (II 15), la riqueza, el modo de ser de los «insensatos prósperos», cuyos vicios son tanto mayores cuanto más de nuevo cuño sea el rico (II 16), y el poder (II 17).

Tras haber pasado revista a los argumentos que son propios de cada tipo de discurso razona a continuación (II 18) la necesidad de interesarse por los argumentos comunes a no importa qué clase de discurso, sobre la base de que «a todos les es forzoso recurrir en sus discursos a lo posible y lo imposible, así como intentar demostrar bien que algo será, bien que ha ocurrido», y de que todos deben recurrir a la magnitud, esto es, a valorar la importancia de determinadas acciones o determinadas personas. Es esta parte quizá la de mayor porte filosófico, ya que es la que llega a un máximo nivel de abstracción: se esboza todo un tratado de la lógica de lo probable, hermosamente sistematizado.

Se refiere en primer lugar a lo posible y a lo imposible (II 19). Se argumenta que si algo es posible, también lo es su contrario, lo similar, lo más fácil, lo de menor grado, y de este modo se razona sobre otras garantías de probabilidad, sobre coordenadas variables. Unas plenamente solventes, que se basan sobre categorías lógicas conocidas (principio y final, todo y partes, género y especie, reciprocidad, etc.), otras más discutibles, como que son posibles las cosas de las que nos enamoramos o deseamos de forma natural, porque en general nadie ama o desea cosas imposibles, o aquello que es objeto de ciencias o disciplinas. Ofrece para mayor facilidad ejemplos fácilmente comprensibles. Sigue dentro del mismo capítulo una serie de criterios para determinar si algo ha sucedido o no ha sucedido, otros referidos a lo venidero y otros sobre la grandeza o la pequeñez.

Pasa luego a considerar los argumentos comunes propiamente dichos, que divide en ejemplos y entimemas (II 20). El

ejemplo es una forma de inducción (ya que de los casos particulares pueden obtenerse conclusiones generales), mientras que el entimema es una forma de deducción de lo probable. Dentro de los ejemplos distingue los ocurridos y los inventados, e incluso señala diversas subdivisiones dentro de los inventados.

Es el caso de las sentencias (II 21), que define como enunciados no específicos y referidos a cuestiones en que intervienen conductas que pueden elegirse. Señala cómo las sentencias pueden convertirse en entimemas y propone una división de las sentencias, poniendo ejemplos de cada una, tras lo cual enuncia algunos principios que deben presidir el uso de este recurso.

Pasa a continuación a referirse a los entimemas (II 22), comenzando por plantear la necesidad de que sean pertinentes a la cuestión que se está tratando, para luego dividirlos en demostrativos y refutativos (en línea con la división de los razonamientos propuesta por él mismo).

En el extenso capítulo siguiente (II 23) va a pasar revista a una serie de «líneas de razonamiento» (traducción que prefiero a la habitual de «lugares comunes», por tener esta expresión otro sentido en nuestra lengua), posibles para configurar los entimemas. Varias de ellas habían servido para configurar alguna de las *Artes* anteriores al tratado aristotélico, y el Estagirita nos avisa de ello, pero sólo ahora se emprende un análisis global y sistemático de tales líneas de razonamiento: los contrarios, la derivación de palabras semejantes, las relaciones correlativas, la relación con el tiempo, aplicar lo que ha dicho al mismo que lo ha dicho, partir de una definición, basarse en los diferentes sentidos de un término, las derivadas de la división o de la inducción, tomar las partes por separado, exhortar o disuadir, acusar o defender, elogiar o censurar a partir de las consecuencias, recurrir a dos cosas contrarias o a la proporción entre términos, deducir que si la consecuencia es la misma también lo es lo que la precedía, o basarse en que no siempre se elige después lo mismo que antes, sino lo contra-

rio, o admitir que un motivo posible para que algo sea o haya ocurrido es la causa de que sea o haya ocurrido, examinar las razones por las que se induce o se disuade de forma que se deba actuar, si se dan, y no, si no se dan, las derivadas de lo que se supone que sucede pero resulta increíble, fijarse en las contradicciones, decir el motivo por el que los hechos no corresponden a lo que se supone, examinar si es posible hacer las cosas de un modo mejor de aquel que se aconseja, cuando se va a hacer algo contradictorio con otra cosa que ya se ha hecho, examinar ambas cosas a la vez, acusar o defenderse basándose en anteriores errores y las basadas en la interpretación de los nombres.

A continuación se ocupa de las líneas de razonamiento de los entimemas aparentes (II 24). Considera como tales: llegar a una conclusión sin haber hecho un proceso de razonamiento, resumir los principales enunciados de muchos razonamientos, aprovechar palabras similares, afirmar de un conjunto lo que es cierto de las partes o viceversa, apoyar un argumento o rechazarlo por indignación, las derivadas de indicios, las basadas en lo accidental o en la continuación, presentar como causa lo que no es una causa, omitir el momento y las circunstancias, considerar lo general como particular. Aunque se trata de razonamientos espurios, no por ello pueden dejar de ser útiles, y conviene conocerlos, tanto para usarlos como para descubrir cuándo los emplea un contrario.

En II 25 pasa Aristóteles a ocuparse de la refutación, que puede hacerse por razonamientos contrarios o suscitando una objeción, y en II 26, de lo que no son elementos de los entimemas, como la amplificación y la atenuación o la objeción.

El Libro III se centra en aspectos formales, esto es, las formas de expresión de los argumentos y el lugar que ha de atribuírseles en la estructura del discurso o, si se quiere, el orden de las partes. Así, se plantea primero la necesidad de una adecuada «puesta en escena» del discurso, en poco diferente de la que es precisa en la representación dramática (III 1), así como de una expresión adecuada que debe ser diferente de la del texto poético. Pro-

pugna (III 2) la claridad como virtud de la expresión del orador, en un término medio entre la ramplonería y la expresión elevada (de la que el autor se había ocupado en la *Poética)*. El discurso debe estar literariamente bien elaborado, pero sin que se note el artificio, porque éste puede predisponer al público en contra del orador. La naturalidad aparente es, pues, el estilo más adecuado para el discurso. Ello le lleva a unas consideraciones sobre lo que hoy llamaríamos niveles de léxico y sobre las metáforas, temas de los que se había ocupado también en la *Poética* desde otro punto de vista. Aquí se trata de poner de manifiesto cómo el uso adecuado de sinónimos o de expresiones similares para calificar una misma realidad puede hacer variar la estimación de tal realidad por parte del auditorio.

A continuación se ocupa de la frialdad de la expresión (III 3) que puede derivarse de diversos excesos en el lenguaje (uso desmesurado de compuestos, palabras raras, epítetos inadecuados o metáforas inapropiadas). Destaca en estos capítulos una extraordinaria abundancia de ejemplos, que nos brindan materiales literarios desconocidos por otras fuentes y de considerable valor.

En III 4 estudia los símiles, señalando su intercambiabilidad con las metáforas. Como otros recursos literarios, debe usarse con moderación para evitar caer en lo poético. Sigue un análisis del fundamento del buen estilo o buen uso de la lengua (III 5), al que se llega, según el Estagirita, por cinco condiciones: el uso de nexos, la denominación precisa, evitar ambigüedades (aunque alguna vez puede ser útil recurrir a ellas), uso correcto de los géneros y uso adecuado del número. En general se trata de que el texto resulte fácil de leer y de decir. Pone algunos ejemplos de malos usos que dan lugar a textos confusos o imprecisos.

En III 6 se ocupa de la majestuosidad del estilo y de los rasgos que contribuyen a ella, y en III 7, de la expresión apropiada a cada tema, que presta verosimilitud a lo que se dice. Pasa revista a algunos «registros» del estilo, adecuado a las circunstancias.

Un aspecto muy importante de la dicción del orador es el empleo del ritmo. En el caso del griego, el ritmo se logra por una determinada secuencia de sílabas largas o breves. El ritmo, esto es, una secuencia definida de cantidades silábicas, confiere a la expresión una forma definida (que es más agradable al espectador que la percibe), pero no deberá ser el mismo que el de la poesía.

Pasa luego de los aspectos fónicos y prosódicos a los sintácticos (III 9) para estudiar la diferencia entre la expresión continua (considerada ya como una forma anticuada) y la estructurada, esto es, la articulada en períodos. Asimismo examina los tipos de período (simples y articulados, largos o cortos) y de expresión (yuxtapuesta o antitética) y observa algunos recursos de recurrencia.

Se refiere luego (III 10) al modo de hallar expresiones ingeniosas, fundamentalmente metáforas, y como casi siempre Aristóteles sitúa la perfección en un punto medio: en este caso, entre la expresión banal y que no tiene nada que aportar y la excesivamente forzada u oscura, que resulta incomprensible. Es ingeniosa cuando nos enseña algo y obliga al espíritu a esforzarse por encontrar la nueva relación que se le propone. Comienza a ocuparse también en este capítulo del recurso que denomina «poner ante los ojos», del que seguirá ocupándose en el siguiente (III 11). Se trata de presentar las cosas ante el auditorio de una forma vívida y como si estuvieran ocurriendo, para hacer que lo conmuevan más, incluso prestando vida a lo inanimado. También se refiere a diversos recursos para provocar el interés o la sorpresa, como los juegos de palabras, los acertijos, los chistes o las hipérboles. Sigue un rápido análisis (III 12) de los diferentes registros que deben emplearse en cada tipo de discurso, tras una referencia a la distinción entre expresión hablada y expresión escrita y a la necesidad de acompañar aquélla de una interpretación adecuada. Con ello termina su análisis de la expresión.

Pasa entonces a ocuparse (III 13) del orden de las partes del discurso. Plantea como fundamental la distinción entre pro-

posición del asunto que se va a tratar y demostración y considera inapropiadas e incluso ridículas otras divisiones propias de los tratados de la época. A lo más que está dispuesto es a aceptar preámbulo, proposición, argumento y epílogo.

Examina así las características del preámbulo (III 14) sobre diversas variables: a quiénes se dirige, en qué tipo de discurso y en qué circunstancias, comparando su función con la de los proemios en la épica y en el drama, y sobre todo cuál es el fin al que se encamina el discurso.

Sigue (III 15) un análisis de la forma más adecuada de enfrentar las cuestiones en litigio y de presentar los hechos, la necesidad o no de narración y sus diversas formas (III 16), la naturaleza de los argumentos, según el tipo de discurso (III 17), y la manera de que sean probatorios, así como la forma correcta de usar los ejemplos y los entimemas. Después se ocupa de la utilización adecuada de las preguntas y de las respuestas y del recurso a la risa (III 18). Por fin, se refiere al epílogo y sus componentes: elogiar o censurar, amplificar o atenuar los hechos, emocionar al oyente y refrescar la memoria sobre lo dicho (III 19). El tratado termina con las palabras de cierre de un discurso.

5. *Discusiones sobre la composición del tratado*

Uno de los problemas más graves que procura la investigación sobre Aristóteles es el de la composición de los tratados, concretamente si la obra que ha llegado hasta nosotros es obra unitaria de un determinado momento o si, por el contrario, se superponen en ella estratos que remontan a diferentes etapas, mejor o peor unificados en un determinado momento. También se han suscitado discusiones de este tipo con respecto a la obra que nos ocupa.

Desde luego, la *Retórica* no sería obra escrita de una vez. Ya hemos dicho que el interés de Aristóteles por el tema se despierta tempranamente y que le había dedicado ya al tema un

diálogo, el *Grilo,* datable hacia 360. La redacción de la mayor parte de la *Retórica* debe de remontar al período entre 340 y 335. Se dice que 1, 5-15 y partes del l. III son de origen antiguo (hacia 350), por una serie de alusiones a acontecimientos y personajes de esta época, por la carencia de referencias a otras obras, que serían posteriores, y porque algunas de las ideas que se sostienen en esta parte de la obra no coinciden con las que luego mantendría Aristóteles.

Probablemente la completó hacia 340-335, ya que no hay referencias a acontecimientos posteriores. Lo que ya no está claro son los detalles del proceso. No podemos entrar aquí en el detalle de los complejos problemas de composición de la obra[6], aunque esbozaremos las actitudes más destacadas. Y así, podemos considerar el libro de F. Solmsen, *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik,* Berlín 1929, como el representante más clásico de una comprensión analítica de la obra de Aristóteles, esto es, de la idea de que se trata del agregado de dos o más versiones que el Estagirita habría producido en diferentes momentos y respondiendo a formas distintas de aproximación al problema, de forma que nunca se habrían armonizado del todo. En ello se muestra Solmsen como seguidor fiel de las teorías de su maestro, Jaeger.

Por su parte, puede decirse que Grimaldi (en diversas obras, cuya relación figura en la Bibliografía) ha consagrado gran parte de su vida a considerar la *Retórica* como un todo orgánico y unitario. Según Grimaldi, para quien lo importante en el estudio de la *Retórica* es una perspectiva filosófica, uno de los elementos clave para sostener la unidad de la obra es el concepto de entimema, que entiende como una especie de plantilla en la que pueden insertarse los argumentos de *ethos, pathos* y lo que llama *pragma.* Cada argumento es entimemético y opera sobre cada uno de los tres tipos de temas. Las diferentes conceptualizaciones de entimema en el Libro I y en el II

6. Cf. un sólido estado de cuestión en I. Düring, *Aristóteles,* México 1990, 193-205, y más reciente, G. A. Kennedy, *Aristotle On Rhetoric,* Nueva York-Oxford 1991, 299-305.

de la *Retórica* obedecen a razones de estrategia del Estagirita, adecuadas a cada tema tratado.

Las mayores discusiones se han planteado sobre el Libro tercero, que para algunos no formaría parte del plan inicial de la obra, sino que procedería de la reunión de dos pequeños tratados anteriores, *Sobre el Estilo* y *Sobre el orden de las partes*, que se habrían incorporado a la edición de la obra aristotélica tras la muerte del filósofo. A tal punto de vista se opone, entre otros, M. Dufour[7].

En cualquier caso, lo que debe quedar claro es que la *Retórica*, tal como nos ha llegado, ni es una obra escrita de una vez en un solo momento y total y absolutamente coherente, ni un agregado mecánico e incoherente de partes de diferentes momentos y con distintos puntos de vista. Se trata de un organismo en que se han integrado armoniosamente estratos diversos de la evolución del pensamiento del filósofo sobre la cuestión, desde diferentes aspectos y con mayor incidencia en unos temas, en unas partes, y en otros, en otras, dando como resultado un tratado coherente y extraordinariamente sugestivo.

III. La presente traducción

Pretendo en este libro ofrecer una traducción del texto lo más ajustada a la letra que permita la demasiado a menudo difícil y braquilógica dicción aristotélica, sin adornarla de recursos literarios que el original no tiene, pero sin insultar la necesaria fluidez de un texto legible. Trato de mantener en lo posible el estilo sintético y preciso del autor, sin caer en las oscuridades que implicaría el mantenimiento servil de la sintaxis del original.

En cuanto a las notas he identificado hasta donde es posible hacerlo los pasajes citados por Aristóteles, y sólo cuando el ejemplo es meramente alusivo y supone en el lector el conocimiento del entorno de la cita que se da –o, si se quiere, cuando se trata de una anotación «de uso» que se precisaría en la lec-

7. En la introducción a su edición de la *Retórica*, en pp. 6 ss.

tura del texto– he ofrecido en nota el contexto significativo. Asimismo he ofrecido, de la forma más breve posible, informaciones sobre personajes, instituciones, costumbres o realia que el autor citó en el texto con la presuposición de que el público de entonces los conocía y que naturalmente el lector común de hoy desconoce. En algunos casos remito a bibliografía accesible que permite profundizar en la cuestión, pero es éste un proceder en el que he sido particularmente parco. El lector interesado podrá acudir si lo desea a la amplia bibliografía que se ofrece al final de esta introducción. En suma, he tratado de limitarme a precisar las referencias y a informar sobre lo que contribuye a una comprensión más cabal del texto.

En cuanto al texto que me ha servido de base para la traducción, he seguido el de la edición que me parece más fiable, la de R. Kassel, Aristotelis Ars Rhetorica, Berlín-Nueva York, De Gruyter 1976, si bien me aparto de él en algunos lugares, que reseño a continuación:

pasaje	texto de Kassel	nuestro texto
1354a8	ὁδῷ ποιεῖν Bywater	ὁδοποιεῖν FHA^{rec}
1356b36	δεομένοις Maier	δεομένων ω anon
1357a1	εἰωθόσιν Maier	εἰωθότων ω anon
1364a5	[ἢ] secl. Ross	ἢ codd.
1374b10	καὶ AΔVet (Ar)	τὰ γὰρ δι᾽ ἐπιθυμίαν ἀπὸ πονηρίας καὶ F
1401b7	†ὄρσῃ† A	[ὄρσῃ] monente Kassel in ap. cr.
1409b23-4	[ἀπολείπουσι γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς συμπεριπατοῦντας	no secl. (cf. Harris, *Class. Rev.* 24, 1974, 178 s.)
1410b24	ἀγνοούμενά ἐστιν β	ἀγνοοῦ μεν ἅ ἐστιν monente Kassel in ap. cr.
1412a34	θράττει σε ω anon	θράξει τε Ross
1412a35	θράττει σε ω	Θρᾶξ εἶ σύ Ross
1415a11	σκύλλα	Σκύλλα Page

IV. Bibliografía

1. *Principales obras introductorias*

ACHRILL, J. L., *Aristotle the philosopher,* Oxford 1981.

ALSINA, J., *Aristóteles, de la ciencia a la filosofía,* Barcelona 1986.

BARNES, J., *Aristóteles,* trad. esp. de M. Sansigre, Madrid 1987.

BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.), *Articles on Aristotle,* 4 vols., Londres 1975-1979.

BERTI, E., *Profilo di Aristotele,* Roma 1979.

BRUN, J., *Aristote et le Lycée,* París 1961.

CALVO MARTÍNEZ, T., introducción en *Aristóteles, Acerca del Alma,* Madrid 1978, 7-94.

DÜRING, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg 1966, trad. esp. de B. Navarro, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento,* México 1990.

FLASHAR, H. (ed.), *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. Die Philosophie der Antike,* 3.ª ed., Basilea-Stuttgart 1983.

GUTHRIE, W. K. C., *Aristotle. An encounter (= A history of Greek philosophy* VI), Cambridge 1981, trad. esp. de A. Medina, *Introducción a Aristóteles,* IV vol. de la *Historia de la Filosofía Griega,* Madrid 1993.

LLOYD, G. E. R., *Aristotle: The grown and structure of his thought,* Cambridge 1968.

MONTOYA, J. y CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad,* Madrid 1985.

MORAUX, P. (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung,* Darmstadt 1968.

MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela,* trad. esp. de M. Ayerra, Buenos Aires 1964.

MURE, G. R. G., *Aristotle,* Nueva York 1964.

REALE, G., *Introduzione a Aristotele,* Bari ²1977.

ROBIN, L., *Aristote,* París 1944.

ROSS, W. D., *Aristóteles,* trad. esp. de D. F. Pró, Buenos Aires 1957 (2.ª ed. 1981).

SANDVOSS, E. R., *Aristoteles,* Stuttgart 1981.

2. Repertorios bibliográficos sobre Aristóteles

a) Generales

FLASHAR, H. (ed.), *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. Die Philosophie der Antike,* 3.ª ed., Basilea-Stuttgart 1983.
LONG, H. S., «A bibliographical survey of recent works on Aristotle», *CW* 51, 1957-1958, 57-60, 69-76, 95-98, 117-119, 160-162, 167-168, 193-194 y 204-209.
MANSION, A., «Travaux d'ensemble sur Aristote, son œuvre et sa philosophie», *RPhL* 57, 1959, 44-70.
PHILIPPE, M. D., *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 8 Aristoteles,* Berna 1948.
SORABJI, A. (ed.), *Aristotle. A bibliography,* Oxford 1981.
WEIL, R., «De l'état présent des questions aristoteliques», *IL* 40, 1959, 20-31.

b) Concretamente sobre la *Retórica*

ERICKSON, K. (ed.), *Aristotle's Rhetoric. Five centuries of Philological Research,* Metuchen 1975.

3. General sobre la Retórica y la oratoria en la antigüedad

BARTHES, R., *La antigua retórica,* Buenos Aires 1974.
CONLEY, Th., *Rhetoric in the European Tradition,* Nueva York 1990.
GONZÁLEZ BEDOYA, J., *Tratado histórico de retórica filosófica. I La antigua retórica,* Madrid 1990.
KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece,* Londres 1963.
LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria,* Madrid 1966.
LÓPEZ EIRE, A., «Orígenes de la Oratoria», en A. López Eire y C. Schrader, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia Clásica,* Zaragoza 1994.

McCall, M., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Metaphor,* Cambridge 1969.
Matson, P. P., Rollinson, Ph., Sousa, M. (ed.), *Readings from classical Rhetoric,* Edwardsville 1990.
Plebe, A., *Breve storia della retorica antica,* Milán 1961.
Radermacher, L., *Artium scriptores,* Viena 1951.
Richards, I. A., *Philosophy of Rhetoric,* Oxford 1936.

4. *Sobre la* Retórica *de Aristóteles*

a) Ediciones modernas

Dufour, M., *Rhétorique,* París (B) 1932-1980, 3 vols. (el III en colaboración con A. Wartelle, bilingüe griego-francés, con notas).
Ross, W. D., *Ars Rhetorica,* Oxford 1959 (sólo texto y aparato crítico).
Tovar, A., *Retórica,* Madrid 1971 (bilingüe griego-español, con notas).
Kassel, R., *Aristotelis Ars Rhetorica,* Berlín-Nueva York 1976 (texto y aparato crítico, aparato de referencias y paralelos).

b) Traducciones españolas

Granero, J., *Aristóteles. El arte de la retórica,* Mendoza 1951.
Samaranch, F. P., *Aristóteles. Obras,* Madrid [2]1967 *(Retórica,* 111-213).
Racionero, Q., *Retórica,* Madrid 1990.
Cf. la obra de Tovar, citada en 4 a).

c) Comentarios

Cope, E. M., *The «Rhetoric» of Aristotle with a Commentary,* ed. by J. E. Sandys, 3 vols., Cambridge 1877 (Hildesheim 1970).

GRIMALDI, W. M. A., *Aristotle, Rhetoric. A Commentary* I-II, Nueva York 1980-1988.

d) Léxico

WARTELLE, A., *Lexique de la Rhétorique d'Aristote,* París 1981.

e) Estudios

ADAMIK, T., «Aristotle's theory of the period», *Philologus* 28, 1984, 184-201.
BENOIT, W. L., «Aristotle's example: the rhetorical induction», *Quart. Journ. of Speech* 66, 1980, 182-192.
BLETTNER, E., «One made many and many made one: The role of asyndeton in Aristotle's *Rhetoric*», *Philos. and Rhet* 16, 1983, 49-54.
BRANDES, P. D., *A history of Aristotle's Rhetoric,* Meethuen 1989.
BURKERT, W., «Aristotles im Theater: Zur Datierung des 3. Buch der *Rhetorik* und der *Poetik*», *Mus. Helv.* 32, 1975, 66-72.
CAMPBELL, K., «The ontological Foundation of rhetorical Theory», *Philos. and Rhet.* 3, 1970, 97-108.
CAZZOLA, S., «Lo statuto concettuale della retorica aristotelica», *Riv. Crit. Stor. Fil.* 31, 1976, 41-72.
CHROUST, A. H., «Aristotle's earliest course of lectures on Rhetoric», *L'Ant. Class.* 33, 1964, 58-72.
CONLEY, Th., «*Pathē* and *Pisteis*: Aristotle *Rhet.* II 2-11», *Hermes* 110, 1982, 300-315.
– «The Enthymeme in Perspective», *Quart. Journ. Speech* 70, 1984, 168-187.
– «Aristotle's *Rhetoric* in Byzantium», *Rhetorica* 8, 1990, 29-44.
CONSIGNY, S., «Transparency and Displacement: Aristotle's concept of Rhetorical clarity», *Rhet. Soc. Quart.* 17, 1987, 413-419.

COPE, E. M., *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Londres 1867 (Hildesheim 1970).

CREM, T., «The definition of Rhetoric according to Aristotle», *Laval Theol. Phil.* 42, 1957, 233-250.

CROISSANT, E. y GOEDERT, J., «La classification des Sciences et la place de la *Rhétorique* dans l'œuvre d'Aristote», *Proc. XI Int. Congr. Philos.* 14, 1953, 269-275.

DÍAZ TEJERA, A., «La metáfora en Aristóteles *Poética* 21, 1457 b 7-25», en J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995, 301-316.

EGGS, E., *Die «Rhetorik» des Aristoteles. Ein Beitrag zur Theorie der Alltagsargumentation und zur Syntax von Komplexen Sätzen*, Frankfurt 1984.

ENOS, R. L. (ed.) «The most significant passage in Aristotle's *Rhetoric:* Five nominations», *Rhet. Soc. Quart.* 12, 1982, 2-20.

ERICKSON, K. (ed.), *Aristotle: The classical heritage of Rhetoric*, Metuchen 1974.

FORTENBAUCH, W. W., *Aristotle on Emotion. A contibution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, Londres 1975.

– «Aristotle's Platonic attitude towards delivery», *Philos. and Rhet.* 19, 1986, 242-254.

FOWLER, R. L., «Aristotle on the Period», *Class. Quart.* 32, 1982, 89-99.

GAINES, R. N., «Aristotle's Rhetorical Rhetoric», *Philos. and Rhet.* 19, 1986, 194-200.

GARVER, E., «Aristotle's *Rhetoric* as a work of Philosophy», *Philos. and Rhet.* 19, 1986, 1-22.

– «Aristotle's *Rhetoric* on Unintentially Hitting the Principles of the Sciences», *Rhetorica* 6, 1988, 381-393.

GREEN, L., «Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Traditions of *Antistrophos*», *Rhetorica* 8, 1990, 5-27.

GRIMALDI, W. M. A., «A Note on the πίστεις» in Aristotle's *Rhetoric* 1354-1356», *Am. Journ. Phil.* 78, 1957, 188-192.

– *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1975.

HARRIS, N. A., «A simile in Aristotle's *Rhet.* III 9», *Class. Rev.* 24, 1974, 178 ss.
HAUSER, G. A., «The Example in Aristotle's *Rhetoric:* Bifurcation or Contradiction?», *Philos. and Rhet.* 1, 1968, 78-90.
– «Aristotle's Example revisited», *Philos. and Rhet.* 18, 1985, 171-179.
HILL, F., «The Amorality of Aristotle's *Rhetoric*», *Gr. Rom. Byz. St.* 22, 1981, 133-147.
JOHNSTONE, C. L., «An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, and the Search of moral Truth», *Philos. and Rhet.* 13, 1980, 1-24.
KASSEL, R., *Der Text der Aristotelischen Rhetorik,* Berlín 1971.
KENNEDY, G. A., *Aristotle On Rhetoric. A Theory of civil discourse,* Nueva York-Oxford 1991.
KILLEEN, J. F., «Aristotle *Rhet.* 1413a», *Class. Phil.* 76, 1971, 186-187.
KINNEAVY, J., «William Grimaldi - Reinterpretating Aristotle», *Philos. and Rhet.* 20, 1987, 183-200.
LEIGHTON, S. R., «Aristotle and the emotion», *Phronesis* 27, 1982, 144-174.
LEVIN, S. R., «Aristotle's Theory of Metaphor», *Philos. and Rhet.* 15, 1982, 24-46.
LIENHARD, J. T., «A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle's *Rhetoric*», *Am. Journ. Phil.* 87, 1966, 446-454.
LORD, C., «The Intention of Aristotle's *Rhetoric*», *Hermes* 109, 1981, 326-339.
MACKAY, L. A., «Aristotle, *Rhetoric* III 16, 11 (1417b12-20)», *Am. Journ. Phil.* 74, 1953, 281-286.
MILLER, C. R., «Aristotle's Special Topics in Rhetorical Practice and Methodology», *Rhet. Soc. Quart.* 17, 1987, 61-70.
MIRHADY, D., «Non technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes», *Am. Journ. Phil.* 112, 1991, 5-28.
PALMER, G. P., *The Topoi of Aristotle's 'Rhetoric' as Exemplified in the Orators,* Chicago 1934.
PELLETIER, Y., «Aristote et la découverte oratoire», *Laval Theol. Phil.* 35, 1979, 3-20; 36, 1980, 29-46 y 37, 1981, 45-68.

PERELMAN, Ch. - L. OLBRECHTS, *Philosophie et rhétorique*, París 1952.
RADT, S., «Zu Aristoteles *Rhetorik*», *Mnemosyne* 32, 1979, 284-306.
RAPHAEL, D. D., «Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument. Aristotle's Position in *Rhet.* I-II», *Phronesis* 19, 1974, 153-167.
RYAN, E. E., «Aristotle's Rhetoric and Ethics and the *ethos* of society», *Gr. Rom. Byz. St.* 13, 1972, 291-308.
– *Aristotle's Theory of Rhetorical Interpretation*, Montreal 1984.
SCHRÖDER, J., «Ar. *Rhet.* A 2, 1356a35-b10, 1357a22-b1», *Hermes* 113, 1985, 172-182.
SELF, L. S., «Rhetoric and *Phronesis*, the aristotelian Ideal», *Philos. and Rhet.* 12, 1979, 130-143.
SOLMSEN, F., *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín 1929.
– «The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric», *Am. Journ. Phil.* 62, 1941, 32-50, 169-190.
SPRUTE, J., *Die Enthymementheorie der aristotelischen Rhetorik*, Gotinga 1982.
WIELAND, W., «Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften», *Hermes* 86, 1968, 323-346.
WIKRAMANAYAKE, G. H., «A Note on the *Pisteis* in Aristotle's *Rhetoric*», *Am. Journ. Phil.* 82, 1961, 193-196.

RETÓRICA

LIBRO I

Capítulo I

La retórica es una contrapartida de la dialéctica [1], ya que ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida. Por tal motivo todos participan también en cierto sentido de ambas. Y es que todos en alguna medida procuran poner a prueba y sostener un aserto, así como defenderse y acusar. Ahora bien, en la mayoría de los casos, unos lo hacen sin pensar, y otros, como resultado de un hábito producto de su temperamento [2]. 1354a

1. Son la una contrapartida de la otra porque sus objetivos son distintos –de acuerdo con Aristóteles, la Retórica es «la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente» *(infra*, cap. 2) y la dialéctica el arte de «razonar sobre todo problema que se proponga a partir de cosas plausibles» *(Tópicos* 100a18)–, aunque ambas tienen en común la circunstancia de ser saberes sobre asuntos comunes y que no se refieren a una ciencia determinada, sino que son aplicables a cualquiera. Cita este pasaje Cicerón, *Orador* 114.
2. Es decir, unos tienen una facultad natural para encontrar argumentos convincentes, sin conocer las reglas del arte, otros llegan a adquirir

Dado que es posible hacerlo de ambas formas, es evidente que también lo sería estudiarlo de manera sistemática, pues es posible interpretar el motivo por el que aciertan, tanto los que lo hacen por hábito como los que lo logran espontáneamente, y en tal caso todos estarían de acuerdo en que ello sería asunto propio de un tratado. El caso es que los que han escrito tratados acerca de los discursos[3] se han ocupado sólo de una mínima parte de la cuestión, pues sólo los argumentos[4] son propios de la disciplina, mientras que lo demás es accesorio. En cambio no dicen nada de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión y se ocupan de temas que en su mayoría quedan fuera de la cuestión. En efecto, la predisposición contra alguien, la compasión y la ira y otras afecciones del alma similares no tienen que ver con el asunto, sino con el juez[5], de suerte que si en todos los juicios ocurriera lo que de hecho está ocurriendo en algunas ciudades y especialmente en las que gozan de buena legislación, estos autores no tendrían

una práctica nacida de la costumbre y de su modo de ser. Ambas son una suerte de «caldo de cultivo» sobre el que puede asentarse una Retórica teórica.

3. Aristóteles reacciona contra los teóricos de la Retórica del estilo de Isócrates, para quienes lo único importante es actuar sobre el juez y convencerlo. El Estagirita conocía muy bien estos tratados anteriores ya que, como actividad preparatoria, había hecho una exposición resumida de los más importantes *(Technōn synagōgē)*, cf. Aristóteles, *Fr.* 136-141 Rose, Cicerón, *De la invención* 2.2.

4. Es decir, los recursos para persuadir, que es el objetivo de la Retórica. No son demostraciones científicas, sino que ilustran sobre lo probable, buscando encaminar la decisión del oyente.

5. Para un lector moderno, «juez» es un magistrado profesional. En Atenas actuaban de jueces ciudadanos comunes (al modo de los jurados modernos). Esta afirmación aristotélica no quiere decir que las afecciones del alma queden fuera del estudio de la Retórica, sino sólo que no constituyen su único tema, ni siquiera el principal.

nada que decir. Pues todos coinciden, bien porque creen conveniente que las leyes lo proclamen expresamente, bien porque en la práctica prohíben salirse del tema en el discurso, como ocurre en el Areópago[6], donde tienen esta sana costumbre. Y es que no se debe alterar al juez induciéndolo a la ira, al odio o a la compasión, pues sería como si uno dejara torcida la regla que va a usar[7]. Además es evidente que a las partes en un juicio no les compete más que demostrar si un determinado hecho es o no es, si ocurrió o no ocurrió. Si es grande o pequeño, si justo o injusto, allá donde no queda definido por el legislador, sin duda le corresponde entenderlo al propio juez, y no aprenderlo de las partes del juicio. Así pues conviene que las leyes bien establecidas definan todo cuanto sea posible por sí mismas, y dejen a los jueces lo menos posible, primero porque es más fácil encontrar a uno o unos pocos 1354*b*
que a muchos de buen discernimiento y competentes para legislar y juzgar; luego, porque la legislación es el resultado de un largo proceso de reflexión, mientras que las sentencias son momentáneas, de suerte que es difícil que los encargados de juzgar decidan adecuadamente lo justo y conveniente. Pero sobre todo porque la decisión del legislador no se refiere a lo particular, sino a lo futuro y a lo general. El asistente a la Asamblea[8] y el juez deciden en el momento acerca de cuestiones presentes y concretas a las

6. El Areópago (que recibe su nombre de la colina de Ares, *Areios pagos*, donde se reunía) era un tribunal antiguo, que había ido viendo recortadas sus competencias a lo largo de la historia. En época del Estagirita sus funciones se limitaban a juicios por homicidio y lesiones intencionadas *(Constitución de los Atenienses* 57.3).
7. Se trata sin duda de una frase proverbial, citada también por Dión Crisóstomo 62.7.
8. Se trata naturalmente de la Asamblea ateniense *(ekklēsia)*, a la que podían asistir todos los ciudadanos libres.

que con frecuencia vienen asociados el afecto, el odio y el interés personal, de suerte que ya no están en condiciones suficientes para considerar la verdad, sino que enturbian su decisión su propio agrado o desagrado. En cuanto a lo demás, como decimos, conviene darle la mínima competencia al juez, pero en lo que se refiere a si algo pasó o no pasó, si será o no será, es forzoso dejarlo al arbitrio de los jueces, pues no es posible que lo prevea el legislador.

Si efectivamente esto es así, es evidente que introducen en su tratado asuntos fuera de cuestión quienes definen lo demás, por ejemplo qué debe incluir el exordio, la narración y cada una de las demás partes (pues no se ocupan en ellos de otra cosa que de cómo pondrán al juez en una determinada disposición), y en cambio no revelan nada de los argumentos propios de la disciplina, cuando es precisamente a partir de esto como se puede llegar a dominar el uso de los entimemas.

Por ese motivo, aunque el método de la oratoria política y el de la forense es el mismo, y aunque es más hermosa y más útil al Estado la práctica política que la que se refiere a asuntos comerciales[9], nada dicen de aquélla, mientras que todos se afanan por convertir el arte de hablar ante un tribunal en tema de sus tratados, porque tiene menos sentido salirse del tema en los discursos políticos[10]. En éstos, quien decide lo hace sobre asuntos que le conciernen, de suerte que no se precisa más que demostrar que algo es como lo afirma el que participa

9. Frente a la preeminencia de la oratoria forense propia de los tratados anteriores, Aristóteles muestra un considerable desprecio por ella y reivindica como más útil a la ciudad la oratoria política.

10. Sigue un párrafo en el texto secluido por Kassel: «y es menos propicio a los trucos el discurso político que el forense, porque atañe más a la comunidad».

en la deliberación. En la oratoria forense ello no basta, sino que es útil captar al oyente, pues se decide sobre asuntos ajenos, de suerte que, como miran por lo suyo y escuchan en su favor, conceden a los litigantes, pero 1355a
no deciden. Por tal motivo en muchos sitios, como antes dijimos [11], la ley impide salirse del tema en el discurso. En cambio en los otros, los jueces se bastan para velar por ello.

Como es evidente que el método propio de la disciplina se refiere a los argumentos y el argumento es una especie de demostración (pues nos convencemos más cuando suponemos que algo está demostrado), la demostración retórica es un entimema [12] y el entimema es una forma de razonamiento (y es propio de la dialéctica, de toda o de una parte de ella, tratar acerca de cualquier clase de razonamiento por igual), es obvio que el que sea capaz de examinar a partir de qué premisas y cómo se origina el razonamiento será también quien mejor domine el uso de los entimemas, al haber comprendido a qué se aplica el entimema y cuáles son sus diferencias con los razonamientos lógicos. Pues discernir lo verdadero y lo que parece verdadero compete a la misma facultad, además de que a los hombres les basta la tendencia natural a la verdad que tienen y dan con ella la mayoría de las veces. Por tal motivo, encontrarse en disposición de conjeturar acerca de probabilidades es propio del que se encuentra en disposición semejante acerca de la verdad. Queda claro, pues, que los demás centran sus tratados en

11. 1354a22.
12. El entimema, en la acepción en que aquí se usa, es un silogismo retórico, es decir, un razonamiento cuyas premisas son simplemente probables. Sigue un párrafo secluido por Kassel: «y ésta es, hablando en general, la forma más propia de la persuasión».

asuntos externos al tema y el motivo por el que propenden más a la oratoria forense.

La retórica es, sin embargo, útil, porque lo verdadero y lo justo prevalecen por naturaleza sobre sus contrarios, de suerte que si las resoluciones no se ajustan a lo conveniente, es forzoso que sean vencidas por su propia deficiencia, y eso es digno de reproche[13]. Además, ni siquiera si poseyéramos la ciencia más rigurosa sería fácil convencer a ciertos oyentes argumentando a partir de ella, pues el discurso científico es apropiado para una lección, pero no tiene sentido en este caso, así que es necesario basar los argumentos y los razonamientos en nociones comunes, como decíamos en los *Tópicos*[14] acerca de las conversaciones con la gente.

Es preciso además que sea capaz de convencer de lo contrario, como ocurre en los razonamientos, no para que podamos hacer indistintamente ambas cosas (pues no se debe convencer de lo malo), sino para que no se nos pase por alto cómo se hace y, si otro hace uso injusto de los argumentos, seamos capaces de refutarlos[15]. Ninguna de las otras disciplinas hace uso de los razonamientos

13. La argumentación de Aristóteles se dirige a defenderse de la postura platónica, totalmente contraria a la Retórica, defendiendo una Retórica puesta al servicio de la causa justa y basando su necesidad en la deficiencia de quienes deben juzgar y decidir.
14. Cf. *Tópicos* 101a30 ss.: «porque, una vez que hemos reunido las opiniones de la gente, discutiremos con ellos, no a partir de opiniones ajenas, sino de las suyas propias, obligándolos a modificar lo que estimemos que no enuncian bien».
15. Frente al sofista tradicional –combatido por Platón en el *Gorgias*–, que se prepara para defender cualquier causa, independientemente de su moralidad, Aristóteles defiende la necesidad de conocer estos recursos, no para utilizarlos en la defensa de una causa mala, sino para estar preparado y reconocer cuándo un contrario lo está haciendo. En ello sigue de cerca la posición de su maestro, Platón.

contrarios; sólo la dialéctica y la retórica lo hacen, pues ambas igualmente comportan la existencia de contrarios. Sin embargo no es que los asuntos sobre los que versan estén en la misma situación, ya que siempre es más fácil razonar sobre lo verdadero y lo mejor, y ambos son más convincentes por naturaleza, hablando en términos generales. Además, si es vergonzoso que uno no pueda servirse de su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera 1355*b*
en lo que se refiere a la razón, que es más propia del hombre que el uso de su cuerpo.

Si bien es cierto que el que usa injustamente de esta capacidad para exponer razones podría causar graves daños, no lo es menos que eso ocurre con todos los bienes, a excepción de la virtud, y sobre todo de los más útiles, como el vigor, la salud, la riqueza o la capacidad militar, pues con ellos podrían hacerse los mayores beneficios, si se usan con justicia, y los mayores perjuicios, si son injustamente usados.

Queda claro, pues, que la retórica no pertenece a ningún género definido, sino que es como la dialéctica, y, asimismo, que es útil y que su objeto no es persuadir, sino ver los argumentos propios de cada asunto. Algo parecido ocurre en las demás disciplinas; pues el objeto de la medicina no es curar a alguien, sino poner los medios para ello hasta donde sea posible, pues incluso a los que no están en disposición de recobrar la salud es posible cuidarlos bien a pesar de ello.

Es además propio de esta disciplina atender a lo convincente y a lo que parece serlo, como en el caso de la dialéctica lo es atender al razonamiento y a lo que parece serlo. Y es que la sofística no consiste en la facultad, sino en el propósito; la diferencia reside en que, en este caso, uno será orador por su ciencia y otro por su propósito; en el

otro, sofista por su propósito y dialéctico no por su propósito, sino por su facultad[16].

Tratemos ya de hablar acerca del método mismo, cómo y sobre qué bases podremos lograr nuestros objetivos. Así que, tras haber definido, como al principio, qué es la retórica, tratemos el resto de la cuestión.

Capítulo II

Sea pues retórica la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente[17], ya que esto no es la materia de ninguna otra disciplina. Cada una de las otras se refiere a la enseñanza y a la persuasión de su propio objeto, como la medicina respecto a lo saludable y lo nocivo para la salud y la geometría respecto a las propiedades que se dan en las magnitudes y la aritmética respecto a los números, y de modo similar las demás disciplinas y ciencias. La retórica en cambio parece que puede considerar lo convincente sobre cualquier cosa dada, por así decirlo.

16. En suma, lo sofístico no tiene que ver con el dominio de unos recursos, sino con el propósito o, lo que es lo mismo: se es sofista si se pone el arte del razonamiento al servicio de una intención moral desviada. En el caso de la Retórica, y en paralelo a la distinción de dialéctico y sofista, distingue un orador por ciencia (que correspondería al primero) y un orador por propósito (que se alinearía con el sofista).

17. Una facultad que es el resultado de la combinación de capacidad personal con el aprendizaje, en una utilización conjunta de todos los recursos del arte, similar a la del dialéctico o la del médico, como el propio Aristóteles nos dice en *Tópicos* 101b5 ss.: «poseeremos perfectamente el método [el de la dialéctica] cuando lo dominemos de forma similar a como en la Retórica, la medicina y las facultades de este tipo... pues ni el retórico convencerá ni el médico curará de cualquier manera sino que sólo en caso de que no pasen por alto ninguno de sus recursos afirmaremos que dominan su ciencia de un modo suficiente».

Por eso afirmamos también que el objeto de esta disciplina no se refiere a un género específico definido.

De los argumentos, unos no pertenecen a la disciplina, otros sí. Considero no pertenecientes a la disciplina los que no son procurados por nosotros, sino que preexistían, como testigos, confesiones obtenidas mediante tortura, documentos y otros por el estilo, y pertenecientes a la disciplina los que pueden organizarse a partir del método y de nuestra propia aportación. Los unos hay que utilizarlos; los otros hay que encontrarlos[18]. De los argu- 1356*a*
mentos procurados por el discurso hay tres especies: unos residen en el comportamiento del que habla; otros, en poner al oyente en una determinada disposición; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar[19].

a) Por el comportamiento: cuando el discurso se pronuncia de forma que hace al que habla digno de crédito, pues damos más crédito y tardamos menos en hacerlo a las personas moderadas, en cualquier tema y en general, pero de manera especial nos resultan totalmente convincentes en asuntos en que no hay exactitud sino duda. Eso también debe ser efecto del discurso y no de que se ten-

18. Es esta tarea de «encontrar» la estrategia adecuada para convencer (a la que los latinos denominan *inventio)* la que caracteriza la tarea del orador. Los demás argumentos: confesiones, pruebas, etc., aunque tengan su importancia como factores para conseguir el objetivo de convencer, no dependen del arte de la Retórica, «no pertenecen a la disciplina», por lo que el orador se limitará a utilizarlos.

19. En términos modernos, que Aristóteles anticipa magistralmente, diríamos que unos se refieren al emisor (quien debe dar una imagen de sí que suscite confianza, lo que la Retórica latina denomina *auctoritas)*, otros al receptor (a quien debe predisponérsele de una determinada manera, provocando en él determinados estados de ánimo) y otros al mensaje.

gan ideas preconcebidas sobre la calidad humana del que habla. Y es que no hay que considerar, como hacen algunos de los tratadistas de la disciplina, la moderación del hablante como algo que en nada afecta a la capacidad de convencer, sino que su comportamiento posee un poder de convicción que es, por así decirlo, casi el más eficaz.

b) Por los oyentes: cuando se ven inducidos a un estado de ánimo por el discurso. Pues no tomamos las mismas decisiones afligidos que alegres, ni como amigos, las mismas que como enemigos. A eso, decimos, es a lo único que se dedican los actuales autores de tratados. Así que se tratará de ello pormenorizadamente cuando hablemos de los estados de ánimo.

c) Se convencen por el propio discurso: cuando manifestamos una verdad o algo que lo parece de lo que es convincente para cada cuestión.

Dado que los argumentos se producen por estos medios, es evidentemente capaz de controlarlos quien es capaz de argumentar mediante razonamientos, de reflexionar sobre las actitudes y las virtudes y, en tercer lugar, sobre los estados de ánimo, cuál es cada uno, qué cualidades tienen, a partir de qué surgen y cómo, de suerte que la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política[20]. Por ello la retórica se disfraza con el aspecto de política igual que los que se dedican a ella, bien sea por ignorancia, bien por presunción u otros motivos humanos. Y es que es, sin duda, una parte de la

20. Hallamos una afirmación similar en *Ética Nicomáquea* 1094b 1 ss.: «ella [la política] es la que regula qué ciencias son precisas en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y en qué grado. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica».

dialéctica y semejante a ella, como decíamos al principio[21], pues ninguna de las dos es ciencia que se refiere a cómo es algo determinado, sino que son meras facultades para procurar razones. Así pues queda dicho, más o menos, lo suficiente sobre las posibilidades de ambas y la relación entre ellas. Y en cuanto a lo que sirve para demostrar o para demostrar aparentemente, igual que entre los métodos de la dialéctica hay por una parte demostración 1356*b*
inductiva, por otra, razonamiento, y por otra, razonamiento aparente, en nuestro caso hay un paralelismo, ya que el ejemplo es una demostración inductiva, el entimema, un razonamiento, y el entimema aparente, un razonamiento aparente. Llamo «entimema» al razonamiento retórico y «ejemplo» al razonamiento inductivo retórico[22]. Pues todos construyen los argumentos para organizar su demostración, aduciendo ejemplos o entimemas y ninguna otra cosa más, de suerte que si en general es forzoso demostrar cualquier cosa, bien por un razonamiento, bien por un razonamiento inductivo (y esto es claro para nosotros, de acuerdo con los *Analíticos)*[23], es forzoso que cada uno de éstos sea lo mismo que cada uno de aquéllos.

La diferencia entre ejemplo y entimema quedó clara en los *Tópicos* (ya que allí se habló antes sobre el razonamiento y la demostración inductiva)[24]: demostrar que

21. 1354a1.
22. El párrafo desde «Y es que es, sin duda...» hasta «inductivo retórico» es considerado por Kassel como una adición posterior a la obra, pero hecha probablemente por el propio Aristóteles.
23. *Primeros analíticos* 68b13 ss.: «pues damos crédito a las cosas, o bien como fruto de un razonamiento o bien por inducción», cf., en términos muy similares, *Segundos analíticos* 71a5-11.
24. Cf. *Tópicos* 105a10 ss., donde se distinguen el razonamiento (deductivo) y la inducción, definida como «camino desde las cosas singulares hasta lo universal», con el ejemplo de que, si el mejor piloto es el

algo es de una determinada manera por medio de casos similares era allí inducción, y en nuestro caso, ejemplo, y deducir algo diferente y nuevo a partir de unas premisas dadas, porque éstas se dan siempre o en la mayoría de los casos, allí se llamaba razonamiento y, en nuestro caso, entimema.

Es evidente que cada una de las formas del discurso de escuela[25] tiene su utilidad. En efecto lo que quedó dicho en la *Metódica*[26] también es aplicable a este caso, pues entre los discursos de escuela predominan en unos los ejemplos y en otros los entimemas y, de modo semejante, entre los retores, unos son más propensos a los ejemplos y otros a los entimemas. Ahora bien, convincentes no lo son menos los discursos que utilizan ejemplos, pero son más aclamados los que utilizan entimemas. Del motivo y de la forma en que ha de usarse cada uno hablaremos luego. Ahora daremos algunas definiciones más claras sobre estos temas.

Puesto que lo convincente es convincente para alguien y sucede que es convincente y digno de crédito en seguida y por sí mismo o bien porque se considera que es demostrado por los medios ya mencionados, y dado, además, que ninguna disciplina atiende a lo particular –por

versado en su oficio y también el mejor auriga, se concluye que en general el mejor en cada cosa es el versado en ellas. En Retórica, el entimema corresponde al razonamiento deductivo, y el ejemplo, al inductivo.

25. Es decir: los que se hacían en las escuelas para práctica de los oradores en formación, frente a los auténticos discursos.

26. Se refiere a dos pasajes de los *Tópicos:* 105a16 ss. (donde se señala que la inducción es más convincente y clara, más accesible a la sensación y común para la mayoría, mientras que el razonamiento resulta más difícil de contradecir y más efectivo) y 157a18 ss. (donde se constata que el razonamiento debe dirigirse a los dialécticos más que a la gente común, mientras que la inducción es más adecuada para el vulgo).

ejemplo, la medicina a qué es saludable para Sócrates o para Calias, sino a qué lo es para personas de tal condición o de tal otra, ya que esto es lo propio de una disciplina, mientras que lo particular es indefinido y no científico–, tampoco la retórica atenderá a lo que es probable de modo particular, por ejemplo, «para Sócrates» o «para Hipias», sino a lo que lo es para personas de tal condición, igual que la dialéctica. Pues tampoco ésta elabora sus razonamientos a partir de cualquier cosa (eso es lo que creen los que dicen disparates), sino de lo que requiere ser razonado, mientras que la retórica lo hace a partir 1357*a*
de lo que habitualmente se suele deliberar. Su objeto son por lo tanto las cuestiones acerca de las que deliberamos y para las que no contamos con disciplinas específicas, y su ámbito, los oyentes que no son capaces de hacerse una visión de conjunto a partir de muchos datos ni reflexionar durante mucho tiempo.

Deliberamos, además, sobre asuntos que parecen admitir dos posibilidades, pues acerca de lo que es imposible que haya ocurrido o vaya a ser o sea de otra forma nadie delibera, si lo considera de este modo, pues de nada sirve.

Cabe hacer razonamientos y deducir en cuestiones que ya están establecidas de antemano por medio de razonamientos o que, aunque no lo estén, requieren el razonamiento porque no son admitidas por la mayoría. Pero es forzoso que de ellas las primeras no sean fáciles de seguir por su prolijidad (pues se supone que el juez es un hombre sencillo)[27] y las otras no sean convincentes por-

27. No olvidemos que en la Atenas antigua no existe la figura del juez profesional, sino que eran ciudadanos comunes los que ejercían de jueces, de forma voluntaria y ocasional. Incluso, como la paga por ejercer

que no se derivan de premisas aceptadas y admitidas por la mayoría, de suerte que es forzoso que el entimema y el ejemplo se apliquen a asuntos que en la mayoría de los casos pueden ser de otra forma, que el ejemplo sea un razonamiento inductivo, y el entimema, un razonamiento, si bien basado en pocas premisas, casi siempre menos que las de la primera figura del razonamiento[28]. Pues si alguna de ellas es algo admitido, no es preciso decirla, dado que el propio oyente la añade, como por ejemplo si Dorieo[29] ha ganado un certamen cuyo premio es una corona, es suficiente decir que ha ganado en las Olimpíadas, y no hace falta añadir que el premio de las Olimpíadas es una corona, porque todos lo saben.

Y como son muy pocas las premisas necesarias de las que resultan razonamientos retóricos (pues la mayoría de los temas a que se refieren las decisiones y las reflexiones cabe que sean de otro modo, habida cuenta de que se delibera y reflexiona sobre asuntos prácticos y todos los asuntos prácticos son de este jaez, así que ninguno, por así decirlo, se deriva de algo necesario) y, por otra parte, lo que sucede habitualmente también requiere necesariamente un razonamiento sobre premisas de este tipo, y no sobre necesarias, como los razonamientos necesarios

de juez era bastante escasa, acudían a dicha tarea hombres desocupados y en su mayoría pobres, ya que las personas adineradas no deseaban dejar sus asuntos más productivos para actuar en el tribunal.

28. Cf. *Primeros analíticos* 25b32 ss., donde se define así la primera figura del razonamiento: «cuando tres términos se relacionan entre sí de forma que el último esté contenido en el conjunto del de en medio y el de en medio lo esté o no en el conjunto del primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los términos extremos».

29. Atleta rodio que logró la victoria en el pancracio (una especie de lucha libre) en tres Olimpíadas consecutivas (en los años 432, 428 y 424 a.C.).

(eso nos quedó claro desde los *Analíticos*[30]), es evidente que de las proposiciones enunciadas en los entimemas unas serán necesarias, pero la mayoría serán de las frecuentes. Además, los entimemas se basan en verosimilitudes y en indicios, de suerte que es forzoso que unos y otros se identifiquen con entimemas correspondientes.

Y es que lo verosímil es lo que ocurre habitualmente, no en absoluto, como algunos lo definen, sino que se refiere a cosas que cabe que sean de otro modo y que tienen 1357*b*
respecto a aquello por referencia a lo cual es verosímil la misma relación que la de lo particular con lo universal. Mientras que de los indicios unos tienen una relación de lo particular a lo universal, y otros, de lo universal a lo particular. De los indicios[31], el necesario es la prueba, y el no necesario no tiene nombre para expresar esta diferencia[32]. Pues bien, llamo necesarias a las premisas de las que procede el razonamiento, razón por la cual la prueba

30. Cf. *Primeros analíticos* 43b33-36, *Segundos analíticos* 96a8-19. En este último pasaje nos dice Aristóteles: «también hay que tomar lo que se sigue las más de las veces y aquello de lo que se sigue... pues también el razonamiento se forma sobre proposiciones que versan... sobre lo que se da las más de las veces».
31. Aristóteles denomina «indicios» a «aquello cuya presencia supone que algo ha llegado a ser o existe». Cf. la definición de *Primeros analíticos* 70a7: «el indicio quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o plausible. Y es que, si al existir algo, existe otra cosa o si al producirse algo antes o después se ha producido otra cosa, la primera es indicio de que se ha producido o existe la segunda». Entre un hecho y su indicio hay, pues, una relación de coexistencia, anterioridad o posterioridad necesaria o sólo habitual. Cuando el indicio tiene una relación necesaria con aquello de lo que es indicio (por ejemplo, el humo es indicio necesario de la presencia de fuego), se denomina prueba, y es concluyente.
32. Como en la mayoría de las ocasiones en que Aristóteles se encuentra con que su lengua carece de designación para algo, se limita a constatar esa falta de designación. Muy raras veces crea un término para suplir la deficiencia en cuestión.

es lo mismo con respecto a los indicios, pues cuando creen que no es posible refutar lo dicho, creen que han aportado una prueba, como algo demostrado y terminado, pues «prueba» *(tekmar)* y «conclusión» *(peras)* son una misma cosa en la lengua antigua[33].

Ejemplo de los indicios que tienen una relación de lo particular con lo universal sería si dijéramos que hay un indicio de que los sabios son justos, porque el sabio Sócrates era, además, justo. Bien es cierto que eso es un indicio, pero refutable, aun cuando sea verdad lo que se dice, ya que no constituye un razonamiento. En cambio, si alguien dijera que hay un indicio de que se está enfermo porque se tiene fiebre o de que se ha parido porque se tiene leche, ése sí es imperioso y la única clase de indicios que es una prueba, ya que es el único que, si es verdadero, es irrefutable.

Ejemplo de los indicios que tienen una relación de lo universal con lo particular sería si dijéramos que hay un indicio de que se tiene fiebre porque se tiene una respiración jadeante. También éste es refutable, aun cuando sea verdad, pues cabe jadear incluso si no se tiene fiebre. Así pues, qué es lo verosímil, el indicio y la prueba, y en qué se diferencian queda dicho ahora, pero en los *Analíticos*[34] hemos definido con mayor claridad, refiriéndonos a ellos, por qué causa unos no son susceptibles de conformar un razonamiento y otros sí lo son.

Del ejemplo ya quedó dicho[35] que es una inducción y sobre qué trata esa inducción. Pero no tiene una relación

33. *Peras* es la palabra de la prosa ática, y *tekmar*, de la poesía homérica (a la que Aristóteles llama «la lengua antigua»).
34. *Primeros analíticos* 70a7ss., citado antes, donde se dan ejemplos prácticamente idénticos.
35. 1356b3.

de la parte con el todo ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte en relación con la parte, lo semejante, con lo semejante[36]. Cuando ambas son del mismo género, pero una es más conocida que la otra, hay un ejemplo, y así, puede decirse que Dionisio[37] intenta convertirse en tirano porque reclama una guardia, sobre la base de que también antes Pisístrato, que aspiraba a hacerlo, reclamó una guardia[38], y cuando la consiguió se convirtió en tirano. Y también Teágenes en Mégara[39] y otros que se conocen. Todos se convierten en ejemplo de Dionisio, aunque aún no se sabe si la reclama por eso. Todos estos ejemplos se subsumen bajo el mismo principio universal de que quien intenta convertirse en tirano reclama una guardia.

Así pues, queda dicho de dónde se toman los argumentos 1358*a*
que se consideran demostrativos. Entre los entimemas la mayor diferencia y la más inadvertida para casi todos es la misma que hay también entre los razonamientos en el método dialéctico. En efecto, algunos de ellos se confor-

36. En otros términos, el ejemplo brinda un caso similar al tratado.
37. Seguramente Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa en 405 a.C.
38. Narra el episodio el propio Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* 14.1: «Pisístrato, que pasaba por ser el más popular y que se había granjeado enorme estima en la campaña contra los megarenses, se infirió heridas a sí mismo, como si las hubiera sufrido a manos de sus adversarios políticos, y convenció al pueblo de que le diera una guardia de corps... Obtuvo así a los llamados "maceros" y con ellos se alzó contra el pueblo y tomó la Acrópolis». Ello ocurrió, según el Estagirita, en 561 a. C., pero la cronología está sujeta a discusión.
39. Teágenes de Mégara fue tirano de su ciudad entre 640 y 620 a.C. Aristóteles lo cita en *Política* 1305a25 como ejemplo de tirano que se apoyó en el pueblo contra los ricos. La relación entre la petición de una guardia y la tiranía debía de ser ya un tópico, cf. Platón, *República* 566b: «Todos los que han llegado a esta situación recurren a esa famosa súplica de los tiranos en que le piden al pueblo algunos guardias de corps para conservar sano y salvo al defensor del pueblo».

man a la retórica[40], otros, a otras disciplinas y facultades –unas, existentes, otras aún no descubiertas– razón por la cual les pasan inadvertidos a los oyentes[41] al aplicarse a ellos más de lo conveniente, se apartan de la retórica y la dialéctica. Pero lo dicho será más claro si lo explicamos con mayor amplitud. Efectivamente, digo que los razonamientos dialécticos y retóricos son aquellos acerca de los cuales expresamos las líneas de argumentación[42] (y éstas son las que se refieren en común a cuestiones relacionadas con la justicia, con la naturaleza, con la política y con muchas otras que se diferencian en especie, como por ejemplo la línea de argumentación de lo más y de lo menos[43]. Pues a partir de ella será igualmente posible conformar un razonamiento o decir un entimema acerca de cuestiones relacionadas con la justicia, con la naturaleza o con lo que se quiera, aunque difieren en especie); son específicas cuantas derivan de premisas referidas a cada especie y género; por ejemplo, hay premisas referidas a cuestiones naturales de las que no es posible configurar un razonamiento ni un entimema referido a cuestiones éticas, y otras de estas últimas, de las que no será factible hacerlo referido a cuestiones naturales. Y la situación es similar en todos los casos. Aquellos razonamientos no harán a nadie versado en ningún género, puesto que no se refieren a ningún objeto; en cambio, en el caso de los específicos,

40. Los manuscritos presentan a continuación: «como también al método dialéctico de los razonamientos», pasaje secluido por Kassel.
41. Los manuscritos parecen presentar aquí una laguna, porque la frase está incompleta.
42. Traduzco «líneas de argumentación» la palabra griega *tópoi*, ya que en español «tópicos» y «lugares comunes» –como se suelen traducir– tienen un sentido peyorativo que el griego no posee.
43. Lo que hoy llamaríamos «grado».

cuanto mejor escoja uno las premisas, más estará configurando, sin darse cuenta, una ciencia diferente de la dialéctica y la retórica, pues si se diera el caso de que se refiriera a los principios, ya no habría dialéctica ni retórica, sino la ciencia derivada de tales principios. La mayoría de los entimemas que se dicen proceden de estas especies, particulares y específicas, y los menos, de las comunes. Así que, igual que en los *Tópicos*[44], también aquí hemos de distinguir en los entimemas las especies y las líneas de argumentación de donde han de tomarse. Llamo «especies» a las premisas específicas de cada género, y «líneas de argumentación», a las que, de forma semejante, son comunes a todos. En consecuencia, hablemos primero de las especies, pero antes tomemos los géneros de la retórica, para que, una vez que hayamos distinguido cuántos son, examinemos por separado los constituyentes y las premisas que a ellos se refieren.

Capítulo III

Las especies de la retórica son tres en número, pues otras tantas resultan ser las de los oyentes de los discursos. Y es que en el discurso se implican tres factores: quién habla, 1358*b*
de qué habla y para quién, y es este mismo, es decir, el oyente, quien determina su objetivo. Y el oyente es forzosamente o espectador o juez, y el juez ha de serlo de lo que ya ha ocurrido o de lo que va a ocurrir. Ejemplo de quien juzga sobre lo que va a ocurrir es el participante en la

44. Como ya señalaba Bonitz, no se refiere Aristóteles a ningún pasaje concreto de esta obra, sino a la forma de razonar de la que se hallan muchos ejemplos en los *Tópicos*.

Asamblea, y de quien juzga sobre lo ocurrido, el juez[45], de modo que por fuerza tendría que haber tres géneros de discursos retóricos: deliberativo, forense y de exhibición. En la deliberación puede haber exhortación o disuasión. Y es que siempre tanto los que aconsejan en privado como los que pronuncian un discurso en público hacen una de las dos cosas. En el juicio puede haber acusación o defensa, ya que forzosamente los litigantes han de hacer una de las dos cosas. Y en cuanto al discurso de exhibición puede haber alabanza o reprobación. Y el tiempo al que se refiere cada uno es, para quien delibera, el futuro (pues se delibera acerca de lo que va a suceder, para exhortar a ello o para disuadir de ello), para quien juzga, el pasado, pues siempre es de hechos ocurridos de los que uno acusa y otro se defiende, y para el que hace una exhibición, el más apropiado es el presente, pues todos alaban o reprueban acontecimientos actuales, aunque recurren muchas veces a recordar lo sucedido y a conjeturar sobre lo venidero. La finalidad de cada uno de ellos es distinta, y hay tres porque son tres los géneros: para el que aconseja, lo que es conveniente y lo perjudicial (pues el que exhorta aconseja algo en la idea de que es mejor, y el que disuade, disuade de algo en la idea de que es peor). Lo demás, lo considera un añadido: si es justo o injusto, honroso o deshonroso. Para el que juzga, lo que es justo e injusto, y también los que lo hacen consideran lo demás como un añadido. Para los que alaban o reprueban, lo que es honroso o deshonroso, y también ellos subordinan a esto lo demás. Un indicio de que lo dicho es el fin de cada uno es que algunas veces no llega a plantear si-

45. Kassel secluye la frase siguiente: «mientras que el espectador juzga sobre la competencia del orador»

quiera lo demás; por ejemplo, el que se ve incurso en un proceso, que algo no ocurrió o que no causó un daño, pero nunca reconocería que cometió injusticia, pues no habría necesidad de juicio. De forma similar, los que aconsejan pasan por alto muchas veces lo demás, pero no admitirían que dan consejos inútiles o que disuaden de algo beneficioso. Muchas veces ni siquiera reparan en que no es justo esclavizar a los pueblos vecinos ni a los que no han cometido injusticia alguna. Y de forma similar, los que alaban o reprueban no consideran si lo que se 1359*a*
hizo era conveniente o dañino, sino que incluso muchas veces incluyen en el elogio que hizo algo honroso despreocupándose de su propio beneficio; por ejemplo, alaban a Aquiles porque ayudó a su camarada Patroclo, aun sabiendo que le costaría la muerte, cuando le era dado vivir; tal muerte le resultaba más honrosa que útil la vida [46].

A partir de lo dicho queda claro que con respecto a estas cuestiones es forzoso tener primero las premisas. Pues las pruebas, lo que es verosímil y los indicios son las premisas retóricas. Y es que en general un razonamiento se configura a partir de unas premisas, y el entimema es un razonamiento conformado por las citadas premisas.

Dado que no es posible hacer ni que se haya hecho lo imposible, sino sólo lo posible, y tampoco es factible que lo que no ha ocurrido pueda haberse hecho y que lo que no va a ser llegue a hacerse, es asimismo forzoso tanto para el que aconseja como para el que juzga o el que hace un discurso de exhibición que recurra a premisas acerca de lo posible o lo imposible y sobre si ocurrió o no y si será o no. Además, dado que todos, tanto los que alaban y re-

46. Cf. las palabras de Aquiles a su madre en este sentido, en Homero, *Ilíada* 18.97 ss.

prueban como los que exhortan y disuaden o los que acusan y se defienden, intentan demostrar lo que dicen, pero también que algo es grande o pequeño, honroso o vergonzoso, justo o injusto, sea porque lo refieren al objeto de su discurso, sea porque forma parte de una comparación, es obvio que necesitarían disponer de premisas referidas a la grandeza o pequeñez, a lo mayor y lo menor, tanto en general como en particular. Y algo semejante sucede con lo demás, por ejemplo qué bien, qué delito o qué acción legal es mayor o menor. Así que queda dicho lo que se refiere a las premisas que necesariamente deben tomarse en cuenta. A continuación hemos de distinguir en particular las que se refieren a cada una de ellas, por ejemplo cuáles se refieren a la deliberación, cuáles a los discursos de exhibición y cuáles, en tercer lugar, a los juicios.

Capítulo IV

En primer lugar hay que determinar sobre qué clase de cosas buenas o malas delibera el que delibera, dado que no lo hace sobre cualquier asunto, sino sólo sobre lo que puede ocurrir o lo que no. Así que no habrá deliberación sobre lo que es o será inevitablemente o sobre lo que es imposible que sea o que ocurra. Ni tampoco sobre todo lo que es posible, pues hay algunos bienes de los que pueden ocurrir o no que ocurren bien sea por naturaleza, bien por azar, y acerca de los cuales es inútil deliberar. Está claro sin embargo sobre qué asuntos cabe deliberar: aquellos que se relacionan naturalmente con nosotros y
1359*b* el principio de cuya realización depende de nosotros, pues examinamos las cuestiones hasta que descubrimos si nos son hacederas o imposibles de llevar a cabo.

Ahora bien, enumerar con exactitud una por una y dividir en clases las materias sobre las que se acostumbra a tratar, y ni tan siquiera definirlas con relación a la verdad, en la medida de lo posible, son temas que no es pertinente investigar en la presente oportunidad, porque no son propios del arte de la retórica, sino de otra más sabia y verdadera [47], y porque a la retórica se le han atribuido temas que exceden con mucho los principios que de hecho le son propios. Y es que es verdad lo que ya antes tuvimos ocasión de decir[48]: que la retórica es una combinación de ciencia analítica y de las costumbres, y que es semejante en unos aspectos a la dialéctica, y en otros, a los razonamientos sofísticos [49]. Pero en la medida en que alguien intente configurar la dialéctica y la propia retórica no como habilidades [50] sino como ciencias, estará oscureciendo, sin darse cuenta, la naturaleza de la una y de la otra, al pasar a organizarlas como ciencias que no tratan simplemente de los discursos, sino de los temas sobre los que éstos versan. Hablemos ahora sin embargo de los puntos que es útil distinguir aunque dejan aún terreno para la ciencia política.

Poco más o menos, las cuestiones sobre las que todos tratan y sobre las que hablan en público los que deliberan resultan ser principalmente cinco en número, y son las siguientes: las referidas a los recursos, a la guerra y la paz, a la salvaguardia del país, a las importaciones y exportacio-

47. Es decir, la ciencia.
48. 1356a 25-27.
49. A la dialéctica, en la medida en que ambas se basan en argumentos probatorios; a los argumentos sofísticos, en la búsqueda de los fallos del razonamiento contrario.
50. En el sentido de desarrollo de capacidades naturales mediante la aplicación de las reglas del arte.

nes y a la legislación. Así pues, quien se proponga aconsejar acerca de los recursos requerirá saber cuáles y de qué cuantía son las fuentes de ingresos de la ciudad, con objeto de que si alguna se ha pasado por alto, se añada, y si alguna es insuficiente, se acreciente. Y también todos los gastos de la ciudad, con objeto de que, si alguno es superfluo, se suprima, y si alguno es excesivo, se reduzca. Pues uno no sólo se hace más rico añadiendo a lo que ya tiene, sino eliminando los gastos superfluos. No cabe tener una visión de conjunto sobre tales cuestiones sólo a partir de la experiencia sobre los propios asuntos, sino que para aconsejar sobre ellas es preciso tener interés en averiguar las soluciones de los demás.

En lo que se refiere a la guerra y a la paz es necesario conocer la fuerza de la ciudad, cuánta es en realidad y cuánta puede llegar a ser, y la naturaleza de la actual y la de la que se puede incorporar, así como qué guerras se han sostenido y de qué forma. Y no sólo es necesario conocer las de la propia ciudad, sino también las de las vecinas, y con cuáles hay probabilidades de entrar en gue-
1360*a* rra, a fin de mantener la paz con las más fuertes y poder entrar en guerra con las más débiles en relación con los propios recursos. También saber si las fuerzas son similares o desiguales, pues precisamente de ello depende el predominio o la inferioridad. Y es necesario que para ese fin se tenga estudiado no sólo cómo resultaron las guerras propias, sino también las de los demás, ya que de situaciones similares también se producen resultados similares.

En cuanto a la salvaguardia del país no puede pasarse por alto cómo está guardado, sino que hay que conocer la cuantía de las defensas, de qué clase son y los emplazamientos de los puestos de guardia (y eso es imposible sin ser conocedor del territorio), a fin de que, si un cuerpo de

guardia es demasiado escaso, se acreciente, y si alguno resulta superfluo, se elimine y se atiendan especialmente los lugares más estratégicos.

Respecto a los abastos, hay que saber cuántos son suficientes para la ciudad, cuántos se producen en ella y se importan y qué es necesario exportar e importar, a fin de concertar pactos y acuerdos con los implicados. Y es que hay dos clases de ciudades a cuyos habitantes es necesario guardarse de ofender: las poderosas y las que resultan ventajosas para los fines a que acabo de referirme.

Es necesario para la seguridad estar en disposición de considerar todo esto, pero no lo es menos atender a la legislación, pues en las leyes reside la salvación de las ciudades, de suerte que es necesario conocer cuántas son las formas de organización del Estado y qué condiciones son favorables a cada una y por cuáles –tanto propias de cada forma de organización del Estado como contrarias a ella– es natural que se deterioren. Y cuando hablo de «deteriorarse por condiciones propias» quiero decir que, salvo la forma óptima de organización del Estado, todas las demás se deterioran, tanto por descuido como por exceso de empeño. Por ejemplo, la democracia se torna más débil hasta acabar por convertirse en una oligarquía no sólo por descuido, sino también por un empeño desmesurado, igual que ocurre con la nariz aguileñas o chata, que no sólo se vuelve una nariz normal por no ser excesivamente aguileña ni chata, sino que también por serlo excesivamente resulta algo que ni siquiera se parece a una nariz.

Es provechoso para la legislación no sólo atender a qué forma de constitución del Estado es la conveniente como consecuencia del análisis de las ya experimentadas en el pasado, sino también conocer las que otros han

usado y a qué clase de pueblos le es adecuada cada una de las formas, de suerte que es evidente que para la legislación son provechosos los viajes por el mundo[51] (pues en ellos es posible enterarse de las costumbres de los pueblos), como lo son para las deliberaciones acerca de la guerra las informaciones de los que escriben acerca de acontecimientos. Pero todo eso es asunto de la política y no de la retórica.

1360*b* Hasta aquí, pues, las principales cuestiones que debe conocer el que se propone aconsejar. Hablemos ahora de las bases a partir de las cuales debe exhortar o disuadir, tanto en estos temas como en los demás.

Capítulo V

Puede decirse que hay un objetivo, tanto para cada uno en particular como para todos en común, a la vista del cual elegimos o evitamos. Se trata, en suma, de la felicidad y de sus componentes. Determinemos, pues, a título de ejemplo, qué es, hablando en general, la felicidad y cuáles son sus componentes, ya que todas las exhortaciones y disuasiones se refieren a ella, a lo que a ella contribuye y a lo que le es contrario[52]. Y es que se debe hacer cuanto proporciona felicidad o alguno de sus componentes o lo que la acrecienta, en vez de disminuirla, y no hacer, en cambio, lo que acaba con ella, la estorba o provoca efectos contrarios.

51. Es decir, las narraciones de viajes de los logógrafos, especie de «reportajes» ampliados sobre la vida y costumbres de pueblos extraños.
52. Aristóteles se ocupa más pormenorizadamente de la felicidad en el libro I de la *Ética Nicomáquea* 1097b1ss., y en el VII de la *Política* 1323b21 ss.

Sea, pues, la felicidad prosperidad unida a la excelencia o suficiencia de medios de vida, o la vida más agradable acompañada de seguridad o plenitud de propiedades y del cuerpo asistida de la capacidad de salvaguardarlos y de usarlos, pues puede decirse que todos coinciden en que la felicidad consiste en una o más de estas cosas.

Ahora bien, si la felicidad es algo así, es forzoso que sus componentes sean nobleza de nacimiento, abundancia de amigos, amistad leal, riqueza, buena descendencia, abundancia de prole y una vejez dichosa, además de las excelencias del cuerpo, como salud, belleza, vigor, talla, capacidad atlética, y del prestigio, estima, buena suerte y excelencia [53]. Y es que es así como mejor podría uno bastarse a sí mismo, si dispusiera de los bienes internos y externos, pues no hay otros fuera de éstos. Bienes internos son los que conciernen al alma y al cuerpo; externos, la nobleza de nacimiento, los amigos, la riqueza y la estima. Pero además creemos que conviene contar con los recursos y la suerte, pues así la vida sería de lo más segura. Examinemos, pues, de un modo similar, qué es cada una de estas cosas.

La nobleza de nacimiento, en efecto, para una estirpe o una ciudad consiste en que sus habitantes sean autóctonos o antiguos y que sus ancestros fueran caudillos y que de ellos hayan nacido muchas personas eminentes en lo que provoca envidia. En el ámbito privado, la nobleza de nacimiento proviene de los varones o de las mujeres y es la legimitimidad de ambas ramas, y consiste, como en el

53. Secluye Kassel la frase siguiente: «así como los componentes de ésta: prudencia, valentía, templanza y justicia», que falta en los mejores manuscritos y que además probablemente procede de la clasificación platónica de las virtudes expuesta en *Leyes* 964 b.

caso de la ciudad, en que los ancestros hayan sido conspicuos por su excelencia, por su riqueza o por algo digno de estima y en que muchos de su estirpe, varones, mujeres, jóvenes y ancianos, hayan sido eminentes.

1361*a* Está perfectamente claro lo que son la buena descendencia y la abundancia de prole. Las hay en una comunidad si hay una juventud abundante y buena; buena por la excelencia de su cuerpo, por ejemplo, talla, hermosura, vigor y capacidad atlética; en cuanto al alma, la moderación y la valentía son las virtudes del joven. En el ámbito privado la buena descendencia y la abundancia de prole implican que los propios hijos sean muchos y de esta misma condición, tanto mujeres como varones. En cuanto a las mujeres, la excelencia del cuerpo es la belleza y la talla, y la del alma, la moderación y la laboriosidad sin servilismo. De modo semejante, tanto en el ámbito privado como en el público y tanto entre hombres como entre mujeres, es necesario que cada uno procure poseer tales cualidades, pues en casos como el de los lacedemonios, en los que la situación de las mujeres es mala [54], puede decirse que no son felices más que a medias.

Los componentes de la riqueza son la abundancia de dinero, y en cuanto a la tierra, la posesión de predios que destaquen por su abundancia, extensión y belleza, así como la posesión de bienes muebles, esclavos y reses que asimismo destaquen por su abundancia y belleza. Y todos estos bienes deben ser nuestros, seguros, propios de hombres libres y provechosos. Son especialmente provechosos los fructíferos, y propios de un hombre li-

54. Era un tópico en Atenas la idea de que las mujeres lacedemonias tenían costumbres menos honorables que las atenienses. Aristóteles se refiere a este mismo tópico de un modo más amplio en *Política* 1269b12.

bre, los que son sólo placenteros. Llamo fructíferos a los que producen beneficios, y placenteros, a aquellos de los que no se obtiene nada digno de mención aparte de su disfrute. La definición de seguridad se refiere a poseer algo en un determinado lugar y en una forma que permita su disfrute. La de que unos bienes sean o no propios, a cuando está en manos de uno enajenar estos bienes. Llamo enajenación a la donación y a la venta. Pero en general ser rico consiste más en disfrutar de los bienes que en poseerlos, pues la riqueza es el ejercicio, esto es, el disfrute de éstos.

El prestigio reside en ser considerado respetable por todos o bien poseer algo que desean todos, la mayoría o las personas de bien o las discretas.

La estima es señal de que se tiene fama de bienhechor, pues es justo que sean los bienhechores quienes sean especialmente estimados. Pero también es estimado quien está en disposición de hacer algún servicio. Y un servicio puede referirse a la conservación de la vida o a cuanto pueda ser causa de ella, o también a la riqueza o a cualquiera de los demás bienes cuya adquisición no es fácil, en general, en un determinado lugar o en un determinado momento. En efecto muchos se ganan la estima por motivos que parecen pequeños, pero la causa puede ser el lugar o la ocasión. Manifestaciones de la estima son sacrificios, menciones en verso o no en verso, distinciones, recintos sacros, asientos privilegiados[55], sepulcros, estatuas, pensiones a cargo del Estado, a más de costumbres bárbaras, como prosternarse o ceder el sitio, así como los

55. Se refiere a la costumbre de reservar a personas prestigiosas asientos en las primeras filas de los espectáculos públicos, como el teatro y los juegos.

obsequios estimados en cada sitio. Y es que el obsequio es a la vez donación de una propiedad y demostración de estima, razón por la cual los desean tanto los codiciosos
1361*b* como los ganosos de gloria, ya que tiene lo que unos y otros requieren, pues es una propiedad (cosa que desean los codiciosos) y comporta estima (lo que desean los ganosos de gloria).

La excelencia del cuerpo es una salud que permite disfrutar del cuerpo sin enfermedades. Pues muchos tienen una salud como la que cuentan de Heródico[56] y nadie los envidiaría por su salud si se privan de todo o de la mayoría de lo que es propio de los hombres.

La belleza es diferente según la edad, ya que la belleza del joven es tener el cuerpo preparado para las fatigas de la carrera y de los esfuerzos y ser lo suficientemente agradable a la vista como para producir un disfrute. Por ello los más hermosos son los pentatletas[57], porque están naturalmente dotados para el esfuerzo y la velocidad. La belleza del hombre maduro consiste en tener un cuerpo apto para la guerra y un aspecto que inspire agrado unido a un cierto temor. La del anciano, en un cuerpo que le baste para los esfuerzos necesarios y libre de sufrimientos por no tener ninguno de los achaques que produce la vejez.

56. De este Heródico nos habla Platón en la *República* 406 a ss. en los siguientes términos: «Heródico, que era entrenador y que cayó enfermo, mediante una combinación de gimnasia y medicina se torturó en primer lugar y de forma muy especial a sí mismo, y luego a otros muchos ... dándose una muerte lenta. Pues continuamente atento a su enfermedad, que era mortal, e incapaz, creo, de curarla, consagró su vida a su cuidado, sin atender a otra cosa, atormentándose si se apartaba lo mínimo de la dieta habitual, y por su sabiduría llegó a la vejez en una penosa muerte en vida».
57. El pentatlón en los juegos antiguos constaba de salto, carrera, lucha, pugilato y lanzamiento de disco.

El vigor es la capacidad para mover a otro a voluntad. Para mover a otro se requiere necesariamente o bien arrastrarlo o empujarlo, o levantarlo o estrecharlo u oprimirlo, de suerte que quien es vigoroso lo es para todas o para algunas de estas cosas.

La virtud de la talla es destacar sobre los demás en estatura, corpulencia y anchura, pero hasta una medida que no haga lentos los movimientos por algún exceso.

La capacidad atlética es una excelencia del cuerpo que consiste en la combinación de talla y vigor –pues el que es rápido es también vigoroso–. Y es que el que puede extender las piernas de una determinada manera y moverlas rápidamente y a grandes zancadas es bueno para la carrera; el que puede oprimir y sujetar, lo es para la lucha; el que puede mover con un golpe, para el pugilato; el que puede hacer estas dos últimas cosas, para el pancracio, y el que puede hacerlas todas, para el pentatlón.

La buena vejez consiste en un envejecimiento lento y sin sufrimiento. Porque no es buena la vejez si uno envejece deprisa o despacio pero con sufrimientos. Tiene que ver con la excelencia del cuerpo, pero también con la suerte, pues no se puede estar libre de achaques y sufrimientos sin ser vigoroso ni estar libre de enfermedad, pero tampoco podría uno llegar a una edad avanzada sin la ayuda de la suerte. Y hay, además del vigor y de la salud, otra condición de la longevidad, ya que muchos son longevos sin las excelencias del cuerpo, pero un tratamiento detallado de esta cuestión nada tiene que ver con lo que ahora nos ocupa[58].

58. Aristóteles se ocupó de hecho de la cuestión en un pequeño tratado de los *Parva Naturalia* titulado «Sobre la juventud y la vejez», cf. la traducción española en Aristóteles, *Tratados breves de historia natural*,

La abundancia de amigos y la fidelidad de la amistad no necesitan explicación una vez que se define al amigo como aquel que intenta hacer por otro lo que cree que es bueno para él. Si alguien cuenta con muchas personas de este tipo, tiene abundancia de amigos, y si además son hombres de bien, goza de una amistad fiel.

La buena suerte consiste en que ocurran o estén a
1362*a* nuestro alcance todos, la mayoría o los más importantes bienes que se deben a la suerte. Algunos de estos bienes también se deben a un arte, pero muchos son independientes de las artes, como los que depara la naturaleza (aunque cabe que algunos sean contrarios a la naturaleza). Así la salud se debe a un arte, pero la belleza y la talla, a la naturaleza. En general son bienes producto de la suerte aquellos que son objeto de envidia. También se deben a la suerte los bienes inesperados, como si unos hermanos son feos, pero otro es hermoso, o si uno encuentra el tesoro que los demás no vieron, o una flecha alcanza al de al lado y no a uno, o si falta únicamente el que es asiduo, mientras que perecen quienes habían ido una sola vez[59]. Todas las cosas de este tipo parecen ser fruto de la suerte. En cuanto a la excelencia, como su lugar más adecuado es el que se refiere a los elogios, será tratada cuando nos refiramos a esta cuestión[60].

introducción, traducción y notas de A. Bernabé, tras *Acerca de la generación y la corrupción,* id. de E. la Croce, Madrid 1987.

59. Esta extraña frase sólo se explica si Aristóteles está pensando en un accidente mortal en un lugar en que se congrega gente y del que se ha salvado una persona que acude habitualmente al sitio en cuestión, pero no ha ido el día preciso del accidente.

60. Es decir, en el cap. 9.

Capítulo VI

Quedan claros por consiguiente tanto los objetivos futuros como los presentes que han de tenerse a la vista para exhortar. Y también para disuadir, ya que son los contrarios de aquéllos. Pero dado que el objetivo que tiene planteado quien aconseja es lo conveniente (pues no se aconseja sobre un fin, sino sobre los medios que conducen a él, y ésos son los convenientes para las acciones), y como lo conveniente es bueno, habría que determinar en general los constituyentes [61] de lo bueno y lo útil.

Sea pues bueno aquello que sea elegible por sí mismo o aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa, o aquello que desean todos o todos los que tengan sensibilidad o entendimiento o que podría ser deseado si adquirieran entendimiento. Además, lo que la inteligencia asigna a cada cosa y cuanto la inteligencia individual asigna a cada cosa, eso es para cada uno un bien. Como lo son también aquello cuya presencia produce en uno bienestar y autosuficiencia, la autosuficiencia misma, lo que produce y preserva estas características y aquello de lo que éstas son consecuencia, así como aquello otro que evita y anula las contrarias. Dicha consecuencia puede darse de dos maneras: simultánea o posterior. Por ejemplo, el saber es consecuencia posterior del aprender, el vivir es consecuencia simultánea de estar sano. Y en cuanto a lo que produce estas características, puede hacerlo de tres formas: ejemplo de la primera sería que estar sano produce salud, de la segunda, el alimento, que produce salud, y de la tercera, la gimnasia, porque habitualmente también la produce.

61. En realidad se trata de un sinónimo de lo que ha llamado antes «argumentos» o lugares comunes.

A partir de tales supuestos, es forzoso que sean buenas tanto las ganancias de bienes como las pérdidas de males, pues la consecuencia simultánea de esto último es no tener mal, y consecuencia posterior de lo primero, el tener un bien. Y la ganancia, de un bien mayor a cambio de otro menor o de un mal menor a cambio de otro mayor,
1362*b* pues se produce una ganancia proporcional a la medida en que lo mayor supera a lo menor. En cuanto a las excelencias, es forzoso que sean un bien, pues quienes las poseen sienten bienestar por ellas, además de que ellas mismas producen bienes y los llevan a la práctica. Hay que tratar por separado cuál es cada una de ellas y qué cualidades tienen.

También el placer es un bien, pues todos los animales aspiran a él por naturaleza, de suerte que las cosas placenteras y las hermosas son necesariamente buenas; las unas, porque producen placer, y las hermosas, unas porque son placenteras, y otras, preferibles por sí mismas.

Por mencionarlos de uno en uno, son necesariamente bienes los siguientes: la felicidad, porque es preferible por sí misma y autosuficiente, además de porque elegimos las demás cosas a fin de conseguirla; la justicia, la valentía, la moderación, la magnanimidad, la magnificencia y demás formas de ser similares, pues son excelencias del alma. Pero también la salud, la belleza y similares, porque son excelencias del cuerpo y producen muchas otras; por ejemplo, la salud produce también el placer y la vida, razón por la cual se considera lo más importante, porque es causa de las dos cosas más estimadas por la gente: el placer y la vida. O la riqueza, porque es la excelencia de la posesión y produce muchos bienes. O el amigo y la amistad, pues el amigo es también preferible por sí mismo y

produce muchos bienes. O la estima y el prestigio, pues también son placenteros y producen muchos bienes, además de que en la mayoría de los casos son consecuencia de aquellos bienes por cuya posesión son estimados. O la facultad para hablar y actuar, pues todo ello produce bienes. Además de las dotes naturales, la memoria, la aplicación, la agudeza, y todo lo demás, pues son capacidades que producen bienes. Y de modo similar también las ciencias y las artes. Y desde luego la vida, pues incluso si no la siguiera ningún otro bien, sería preferible por sí misma. Y también la justicia, por ser algo útil a la comunidad.

Son éstos, más o menos, los bienes reconocidos como tales. En cuanto a los que son discutibles, los razonamientos han de basarse en las siguientes premisas: es bueno aquello de lo que es contrario un mal así como lo que es contrario a lo que conviene a los enemigos. Por ejemplo, si ser cobarde es lo que más conviene a los enemigos, es obvio que la valentía es lo más benficioso para los conciudadanos. Y en general, parece beneficioso lo contrario de aquello que prefieren los enemigos o por lo que se alegran. Por ello está bien dicho aquello de[62]

Sin duda se alegraría Príamo.

62. Aristóteles se limita a citar el principio de un pasaje de Homero, *Ilíada* 1.255. En él, Néstor se lamenta de la disputa de Aquiles con Agamenón: «Sin duda se alegraría Príamo y los hijos de Príamo, y los demás troyanos mucho se regocijarían en su ánimo si se enteraran de todo esto por lo que disputáis los dos que destacáis sobre los dánaos en el consejo y en la lucha». Esta forma de citar tan breve o bien se debe a que el pasaje era muy conocido por los oyentes y bastaba iniciarlo para que todos supieran a qué se refería o porque nuestro texto realmente deriva de unas «notas para clase» de Aristóteles en las que bastaban las primeras palabras del ejemplo para recordarlo.

Ahora bien, esto no es así siempre, sino en la mayoría de los casos, pues nada impide que algunas veces una misma cosa beneficie también a los enemigos. Por ello se dice que las desgracias unen a los hombres, cuando algo
1363a resulta dañino para unos y otros.

También es bueno lo que no significa un exceso –y malo lo que es más de lo debido–, así como aquello por cuya causa se ha padecido o se ha gastado mucho, pues el mero hecho de que parezca ser un bien hace que se le considere como un fin, incluso como un fin que requiere muchos medios. Y un fin es un bien, razón por la cual se ha dicho eso de[63]

como galardón de Príamo

y eso de[64]

con todo, es una vergüenza permanecer tanto tiempo

y también el dicho del cántaro a la puerta[65].

63. *Ilíada* 2.176. Aquí es Atenea la que, en un momento en que los aqueos deciden regresar de la guerra de Troya, insta a Odiseo para que no abandonen una empresa que ha costado muchas vidas y esfuerzos. El texto dice: «dejaríais como galardón de Príamo y los troyanos a la argiva Helena, por cuya causa han muerto muchos aqueos lejos de su querida patria».
64. *Ilíada* 2.298. Odiseo trata de convencer a los aqueos de que continúen el asedio de Troya. La frase completa dice: «Con todo, es una vergüenza permanecer tanto tiempo aquí y volver de vacío».
65. Lo más fácil es sobreentender «romper el cántaro a la puerta», tal como explica Stephanus en un escolio (*Anécdota Parisina* I, 259, 10), es decir, estropear al final algo por lo que uno ha hecho ya lo más difícil (hay sin embargo otra interpretación en *Mantisa de proverbios* I, 54; II, p. 753 Gott.). El dicho, más que como ilustración de los bienes que lo son porque requieren muchos medios, es aplicable al pasaje de la *Ilíada* citado en último lugar. Si los aqueos hubieran renunciado al fin pro-

Es asimismo bueno lo que muchos desean y lo que parece ser objeto de disputa, pues lo que todos desean decíamos[66] que era bueno, y «muchos» parece equivaler a «todos». También lo que es elogiado, porque nadie elogia lo que no es bueno, incluso lo que elogian los enemigos. Pues es como si todos estuvieran de acuerdo cuando lo están incluso quienes han recibido un daño por ello, pues no harían sino reconocer lo evidente. De igual modo que son malos aquellos a quienes censuran los amigos y no censuran los enemigos. Por tal motivo los corintios se consideraron insultados por Simónides, en esa composición suya[67]:

con los Corintios no tiene Ilión agravios.

Lo es también aquello por lo que muestra sus preferencias alguno de los hombres o mujeres prudentes o nobles (como Atenea por Odiseo, Teseo por Helena, las diosas por Alejandro, Homero por Aquiles) y, en general, las cosas preferibles. Y ya se han mencionado las que prefieren hacer: las malas para los enemigos y las buenas, pero posibles, para los amigos. Posibles, digo, en dos sentidos: las que podrían suceder y las que es fácil que sucedan. Estas últimas son cuantas suceden sin sufrimiento o en poco tiempo, ya que lo difícil se define por el sufrimiento o por la cantidad de tiempo.

puesto, la conquista de Troya, que les ha costado tantas vidas y sacrificios, habrían «roto el cántaro a la puerta».

66. 1362a23.

67. Simónides, *Fr.* 67 Page (*PMG* 572). No conservamos de este poema más que el verso citado. Se refiere a Glauco, que era aliado de los troyanos, pese a su origen corintio. El agravio de los corintios se explica porque, con estas palabras, se excluía a Corinto en cierto modo de la empresa panhelénica de la guerra de Troya y, lo que es peor, se la alineaba con los enemigos de Grecia.

También se prefiere lo que resulta como se quería. Pues lo que se quiere o no es malo en absoluto o es un mal menor que el bien conseguido. Esto último ocurrirá si no importa o es pequeño el precio que se ha pagado por ello.

Son asimismo preferibles lo que es propio, lo que nadie ha conseguido y lo extraordinario, pues la estima es así mayor. O lo que es congruente con uno, es decir, lo que se corresponde con su linaje o su capacidad. O lo que se echa en falta, aunque sea cosa de poco, pues ello no impide que se desee realizarlo. O lo que es fácil de hacer, pues, en tanto que fácil, es posible. Y son fáciles de hacer las cosas que han conseguido todos, muchos, los iguales o los inferiores a uno. O lo que agradará a los amigos o será odioso para los enemigos. O cuantas cosas prefieren hacer las personas a las que se admira. O aquello para lo que se está dotado naturalmente o por experiencia, pues se cree que se conseguirá con más facilidad. O las cosas que ningún inútil ha logrado, pues son más dignas de elogio, o cuanto se desea en un determinado momento, pues no
1363*b* sólo es placentero, sino que incluso parece lo mejor. Pero sobre todo cada uno considera preferible lograr aquello a lo que es aficionado; por ejemplo, los aficionados a vencer, la victoria; los aficionados a los honores, los honores; los aficionados al dinero, dinero, y así sucesivamente.

Así pues es de aquí de donde hay que tomar los argumentos acerca de lo bueno y de lo conveniente.

Capítulo VII

Dado que a menudo, aun estando de acuerdo en que dos cosas convienen, se discute acerca de cuál conviene más, a continuación habría que tratar del bien mayor y de lo

más conveniente. Entendamos que una cosa que supera a otra es otro tanto y más aun que ella, y que la superada puede contenerse en la otra. Y también que lo mayor o lo más siempre están referidos a algo menor, mientras que lo grande, lo pequeño, lo mucho y lo poco lo están a las magnitudes habituales, así que lo grande es lo que las supera, y lo pequeño, lo que no las alcanza. Algo parecido ocurre con lo mucho y con lo poco.

Y dado que llamamos bueno a lo que es preferible en sí y por sí mismo y no por otra cosa [68] y a lo que todos desean y a lo que elegirían cuantos tuvieran entendimiento y discreción [69] y a lo que produce y conserva lo bueno o aquello de lo que esto se deriva [70], para uno es bueno lo que cumple estas condiciones en relación con él mismo, así que es necesario que muchos bienes sean un bien mayor que menos y que uno solo, si entran en la cuenta ese uno o los menos, pues los superan, mientras que lo contenido es superado. Y si lo más grande de una clase supera a lo más grande de otra [71], una clase supera a la otra, y lo hará en la misma proporción en que lo más grande de una supera a lo más grande de la otra. Por ejemplo, si el varón más grande es mayor que la mujer más grande, también en general los varones son más grandes que las mujeres, e, inversamente, si en general los varones son más grandes que las mujeres, también el varón más grande es mayor que la mujer más grande, dado que es proporcional la superioridad de los géneros y la de los indi-

68. Cf. 1362a22.
69. Cf. 1362a23 ss.
70. Cf. 1362a 27 ss., Kassel secluye la frase siguiente: «pues aquello por causa de lo que algo se hace es su fin, y el fin es causa por la que se hacen las demás cosas».
71. Cf. disquisiciones similares en *Tópicos* 117b23 ss.

viduos más grandes de cada uno de ellos. Lo mismo pasa cuando un bien es consecuencia de otro (y puede ser consecuencia simultánea, posterior o en potencia), pero este otro no es consecuencia del primero, ya que la utilidad del que es consecuencia está contenida en el otro. Así vivir es consecuencia simultánea de estar sano, pero no al contrario; el conocimiento científico es consecuencia posterior del aprendizaje, y el robo es consecuencia en potencia del despojo sacrílego, pues quien comete un despojo sacrílego sería capaz de robar.

De dos cosas que sobrepasan a una tercera, la mayor es la que más sobrepasa, pues es forzoso que sobrepase a la que también es mayor que la otra, pero en menor medida. También es mayor lo que produce un bien mayor, pues ya habíamos tratado de la noción de ser productivo de algo mayor. Y lo mismo pasa con aquello cuya causa productiva es mayor, pues si lo sano es preferible a lo placentero y es un bien mayor, también la salud lo es con res-
1364*a* pecto al placer. También lo que es preferible por sí mismo es más importante que lo que no lo es; por ejemplo, la fuerza es más importante que la salud, pues esta última no es preferible por sí y la primera sí lo es, y eso decíamos[72] que era un bien. Asimismo será más importante lo que es un fin que aquello que no lo es, pues esto último se hará por causa de otra cosa, y lo primero, por sí mismo. Por ejemplo, hacer gimnasia por tener el cuerpo en buena disposición. Y también lo será el que necesita menos del otro o de otras cosas, pues es más autosuficiente (el que necesita menos es el que tiene carencias menores o más fáciles). Igual ocurre cuando una cosa no existiría ni podría llegar a existir sin otra, mientras que la

72. En 1362a22.

segunda sí podría hacerlo sin la primera, pues es más autosuficiente la que no necesita, de forma que se evidencia como un bien mayor. También lo que es principio es más importante que lo que no es principio, y lo que es causa, más importante que lo que no es causa, por el mismo motivo: porque sin causa ni principio no se puede existir ni llegar a existir. Y en cosas derivadas de dos principios es más importante la que procede del principio más importante, y en las que se originan a partir de dos causas es más importante la que procede de la causa más importante. E inversamente, entre dos principios es más importante el que es principio de algo más importante, y entre dos causas es más importante la que es causa de algo más importante. Así que es evidente, de acuerdo con lo dicho, que una cosa puede manifestarse como más importante que otra de dos maneras: pues si una cosa es un principio y la otra no es un principio, la primera parecerá más importante, pero también si una cosa no es principio y otra sí lo es porque el final, no el principio, es más importante, como afirmó Leodamante al acusar a Calístrato[73]: que el instigador incurre en una injusticia mayor que el que comete un crimen, pues el crimen no se habría cometido si no hubiera habido instigación. Y por otra parte, al acusar a Cabrias afirmó que el que comete un crimen incurre en una injusticia mayor que el que lo instiga, pues no habría habido crimen si no se hubiera cometido, pues para eso se instiga un crimen, para que se cometa.

Por otra parte, lo más raro es más importante que lo abundante, como lo es el oro con respecto al hierro, aun-

73. Leodamante fue un orador discípulo de Isócrates (n. XXVI, II, p. 244 s. Baiter-Sauppe). Parece, no obstante, que hay una cierta imprecisión en la referencia por parte del Estagirita, cf. Tovar *ad loc.*

que sea menos útil, pues su posesión es más valiosa por ser más difícil. En otro sentido, sin embargo, lo abundante es más valioso que lo raro, porque su disfrute es mayor, y lo que se disfruta muchas veces supera a lo que se disfruta pocas veces; por eso se ha dicho

Lo mejor, el agua[74],

y en general lo más difícil es más valioso que lo más fácil porque es más raro, pero en otro sentido lo más fácil es más valioso que lo más difícil, porque obedece a nuestros deseos. También es mayor aquello cuyo contrario o cuya privación son mayores. Es más importante la excelencia que la falta de excelencia, y la maldad, que la falta de maldad, pues son fines y las otras no son fines. También son más importantes aquellas cosas de las que se derivan efectos más nobles o más vergonzosos, y también serán más importantes los efectos derivados de las maldades y excelencias mayores, pues tal como son las causas y los principios serán también sus efectos, y tal como sean los efectos, así serán las causas y los principios. Igualmente lo son aquellas cosas cuya eminencia es preferible o más digna, como la agudeza de la vista es preferible a la del olfato,
1364*b* pues la vista lo es al olfato, y como lo es ser amante de los amigos frente a serlo de las riquezas, porque es tanto más digno como lo es el amor a los amigos frente al amor a las riquezas[75]. E inversamente, serán mejores las prevalencias de cosas mejores, y más dignas, las de cosas más dig-

74. Se trata de las palabras iniciales de la *Olímpica* 1 de Píndaro.
75. El pasaje desde «como la agudeza...» hasta «las riquezas» parece ser un añadido posterior del propio Aristóteles en que ofrece ejemplos, respectivamente, de lo que precede y de lo que sigue.

nas. Por la misma razón las apetencias de cosas más importantes son también más importantes, y los deseos de cosas más nobles o mejores son también ellos mismos más nobles y mejores. Y aquellas cosas cuyo conocimiento científico sea más noble o más importante serán también más nobles y más importantes, pues tal como es la ciencia es también la realidad. Y es que cada una impera en lo que le es propio, y el conocimiento científico de las cosas más importantes y más nobles es, consecuentemente, proporcional con ellas mismas. Y lo que considerarían o han considerado un bien mayor todas las personas discretas o muchas, o la mayoría de la gente o los mejores, es necesario que lo sea realmente, bien en general, bien de acuerdo con la discreción con la que juzgaron. Y eso es un principio general aplicable a todas las demás cuestiones, pues la entidad, la cantidad y la cualidad están de acuerdo con lo que dirían el conocimiento científico y la discreción. Pero nosotros hemos hablado del bien, ya que el bien queda definido como lo que escogería en cualquier caso el ser dotado de discreción[76].

Así pues es evidente que es más importante aquello que la discreción define como tal en primer lugar. También lo que se refiere a los mejores, en general o en tanto que son mejores, como la valentía es mejor que la fuerza. O lo que elegiría el más noble, en general o en tanto que es más noble, como sufrir injusticia antes que cometerla, pues eso es lo que elegiría el más justo[77]. O lo más placentero, antes que lo menos placentero, pues todo el mundo persigue el placer y desea sensaciones placenteras por sí mismas, y fue en estos términos como quedaron defini-

76. Cf. 1362a24, 1363b14.
77. El tema se desarrolla ampliamente en el *Gorgias* platónico.

dos el bien y el fin[78]. Es más placentero lo que comporta menos sufrimiento y da placer por más tiempo. Como lo es lo más hermoso que lo menos hermoso, pues lo hermoso es o bien placentero o bien preferible por sí mismo. También son mayores bienes aquellos de los que uno desea más ser causante, para sí o para sus amigos, y mayores males aquellos que uno lo desea menos.

Por otra parte, los más duraderos y los más seguros son bienes mayores que los menos duraderos y menos seguros, pues el disfrute del primer caso tiene primacía en el tiempo, y el del segundo, en la satisfacción de nuestros deseos, ya que, cuando se desea, es preferible el disfrute de lo seguro.

También hay total correspondencia entre cada uno de los términos relacionados y los casos de una declinación[79]. Por ejemplo, si «valientemente» es más noble y preferible que «prudentemente», también la valentía es preferible a la prudencia, y ser valiente lo será a ser prudente.

Asimismo lo que todos prefieren es un bien mayor que lo que no todos, y lo que prefieren más es un bien mayor
1365*a* que lo que prefieren menos, pues quedamos[80] en que era un bien aquello que todos desean y por consiguiente también será mayor el que más desean.

También será un bien mayor aquello que eligen competidores o enemigos, jueces autorizados o aquellos a quienes éstos designan, pues en el primer caso es como si

78. Cf. 1362a22, 1363b13.
79. Aristóteles introduce en la lista las relaciones de carácter semántico o lingüístico. Los «términos relacionados» lo están por lo que hoy llamamos su lexema (por ejemplo, *comer* y *comida)*. En cuanto a los casos de una declinación, el filósofo incluye entre ellos al adverbio.
80. En 1363b14.

lo afirmaran todos; en el segundo, se trata de las personas competentes y expertas.

En ocasiones es mayor aquello en lo que todos participan, porque no participar constituye un descrédito, pero a veces lo es aquello en que no participa nadie o muy pocos, porque es más raro. También lo que es digno de encomio, porque es más noble, y de modo semejante, lo que comporta mayores recompensas, pues una recompensa es como una cierta valoración, como ocurre con las cosas que acarrean mayores castigos[81], y asimismo con lo que es mayor que lo que se reconoce como grande o lo parece.

También las mismas cosas parecen mayores cuando se las descompone en partes, pues da la impresión de que se acrecienta su superioridad sobre otras. Por tal motivo el poeta[82] afirma que lo que convenció a Meleagro para que entrara en combate fueron

> las desgracias que caen sobre sobre los hombres cuya ciudad
> es tomada, perecen las gentes y el fuego reduce a cenizas
> la ciudad, y personas extrañas nos arrebatan los hijos.

81. No se trata, obviamente, de un enunciado más en la relación de los bienes mayores, sino de una pequeña digresión. Hay que entender que, igual que aquello que comporta mayores recompensas es ya valorado como lo mejor, aquello que comporta mayores castigos es ya valorado como lo peor.

82. «El poeta» en los autores griegos antiguos es casi siempre Homero. En este caso la referencia es a *Ilíada* 9.592-4, cuando la esposa de Meleagro, Cleopatra, trata de persuadirlo de que vuelva al combate. Hay algunas divergencias del texto que nos da Aristóteles con respecto al de Homero que nos ha llegado por transmisión directa, lo cual puede obedecer a diferentes motivos, bien a que Aristóteles tenía ante sí un texto distinto, bien porque cita de memoria. Cf. M. Sanz Morales, *El Homero de Aristóteles,* Amsterdam 1994, 121 ss.

También lo parecen cuando se las acumula en una gradación, como hace Epicarmo [83], por el mismo motivo que lo parecen en la descomposición –esto es, porque la acumulación da la impresión de gran sobreabundancia–, a más de que parece ser causa de importantes efectos.

Y dado que lo más difícil y lo más raro es también más importante, también las ocasiones, edades, lugares, tiempos y capacidades engrandecen una cosa, pues si se sobrepasa la capacidad de uno, las limitaciones de la edad o las propias de personas semejantes, o si algo se hace en un determinado lugar o momento, adquirirá la magnitud de las acciones bellas, nobles, justas o sus contrarias. De ahí, el epigrama del vencedor en los juegos olímpicos [84]:

> Antes, con un duro madero con dos cestos a los hombros
> llevaba pescado de Argos a Tegea.

Y el encomio que Ifícrates hacía de sí mismo [85] al señalar de qué orígenes había partido. Y lo espontáneo es de más valor que lo adquirido, pues es más difícil. De ahí el dicho del poeta [86]:

> He aprendido de mí mismo.

83. Encontramos una referencia similar, pero algo más amplia, en *Generación de los animales* 724a28. En una digresión sobre los distintos sentidos de «venir una cosa de otra», nos dice: «Otro sentido es el que usa Epicarmo en sus construcciones verbales; de la maledicencia viene el ultraje, y de éste, la batalla». Una versión más amplia nos la conserva Ateneo 36 c *(Fr.* 175 Kaibel).
84. Simónides, *Epigr.* 41 Page *(Fr.* 110D). El humilde origen del vencedor hace su triunfo más inesperado. El ejemplo se repite en 1367b17.
85. Cf. Lisias, n. XIV, *Fr.* 65 (II, 190 s. Baiter-Sauppe). La frase se cita textualmente en 1367b18. Cf. la nota a este pasaje.
86. Naturalmente, Homero. Se trata de *Odisea* 22.347, y es el aedo Femio quien proclama su carácter de autodidacto.

También es más importante la parte mayor de lo grande, como lo que dijo Pericles en el discurso fúnebre, que el que la ciudad hubiera perdido a su juventud era como si el año hubiera perdido la primavera[87]. O lo que es más provechoso en una mayor penuria, como en la vejez o las enfermedades. O, de dos cosas, la que está más próxima a la consecución de un fin o la que es más provechosa para uno, mejor que la que es provechosa en general, y la posible, mejor que la imposible, ya que la primera es un bien para uno, y la segunda, no. Y las que conciernen al fin de la vida, pues son más fines que las que se encaminan hacia ese fin.

De igual modo son más importantes las cosas relacio- 1365*b*
nadas con la verdad que las relacionadas con la opinión, definiendo «relacionadas con la opinión» como aquellas que no se elegirían si fueran a pasar inadvertidas. Por tal motivo podría parecer preferible ser bien tratado que tratar bien a otro, pues lo primero se preferiría, aun cuando pasara inadvertido, mientras que no parece que se preferiría tratar bien a otro si ello fuera a pasar inadvertido. De igual modo que es preferible todo aquello que se quiere ser, mejor que lo que se quiere parecer, pues tiene más que ver con la verdad. Por tal motivo afirman que la justicia es un bien de poca importancia, porque en ese ámbito es preferible parecer que ser, lo que no sucede con la salud.

87. La frase no aparece en el discurso fúnebre, tal como nos lo ofrece Tucídides en el libro II, y sí en unas palabras de Gelón a los emisarios griegos, según Heródoto 7.162. Puede tratarse de un error del filósofo o de otra versión del discurso –del que no se conserva la original–, en cuyo caso la frase de Gelón sería un eco de la atribuida al estadista ateniense. En todo caso, Aristóteles vuelve a referirse a ella más adelante, en 1411a1.

Es también más importante lo que es provechoso para muchas cosas. Por ejemplo, lo que se refiere a la vida, a la buena vida, al placer y a la realización de acciones nobles. Por eso la riqueza y la salud parecen ser los mayores bienes, porque incluyen todos esos beneficios. Igualmente lo que está más libre de penalidades y lo que comporta placer, ya que resultan ser más de un bien, habida cuenta de que el placer y la ausencia de penalidades resultan ser de suyo un bien.

Cuando se trata de dos cosas, es preferible aquella cuya añadidura constituya un todo mayor, como lo son aquellas cuya presencia no pasa inadvertida mejor que aquellas que pasan inadvertidas, dado que las primeras se aproximan a la verdad. Por ello ser rico parecería un bien mayor que parecerlo. Y lo que es muy querido, porque es lo único que algunos tienen, mientras que los demás tienen más. Por eso la magnitud del daño no es igual si se le saca un ojo a un tuerto que si se le saca a quien tiene dos[88], pues el primero se ve privado de algo muy preciado.

Con esto queda más o menos dicho a partir de qué premisas se aportan los argumentos para exhortar o disuadir.

Capítulo VIII

Lo más importante y decisivo de todo para poder persuadir y aconsejar correctamente es conocer todas las formas de gobierno y distinguir los usos, normas y ventajas de cada una. Pues todos se dejan convencer por lo que les es ventajoso, y la salvación de la ciudad es ventajosa. Además es soberana la decisión de una autoridad, y las for-

88. Cf. Demóstenes 24.140 s.

mas de ejercer la soberanía son diferentes según las formas de gobierno, ya que hay tantas formas de ejercer la soberanía como formas de gobierno.

Las formas de gobierno son cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía, de suerte que la soberanía y la capacidad de juzgar pertenecen a una parte o al conjunto de ellas. La democracia es la forma de gobierno en que los cargos se asignan por sorteo, la oligarquía, aquella en que se asignan por los bienes, y aristocracia, aquella en que se asignan de acuerdo con la disciplina (y le llamo «disciplina» a la establecida por la ley), pues son los que observan las leyes quienes ejercen los cargos en una aristocracia, dado que es forzoso que sean éstos quienes aparezcan como los mejores; de ahí le viene el nombre. En cuanto a la monarquía, de acuerdo con su 1366*a*
nombre, es aquella forma de gobierno en la que uno solo ostenta la soberanía sobre todos los demás. Si se ejerce de acuerdo con alguna normativa, es un reino; si se ejerce sin limitaciones, una tiranía. No debemos pasar por alto el fin de cada una de estas formas de gobierno, pues se elige de acuerdo con un fin. El fin de la democracia es la libertad; el de la oligarquía, la riqueza; el de la aristocracia, la disciplina y la legalidad; el de la tiranía, la custodia[89]. Por lo tanto resulta evidente que debemos distinguir los usos, normas y ventajas de cada una de acuerdo con su

89. No se explicita si se trata de la custodia de la ciudad o de la del propio tirano. Los traductores han optado por una o por otra. Prefiero dejarlo en la misma ambigüedad del texto original. Falta la referencia al fin de la monarquía, bien porque se encontraba en el texto original y se ha perdido en el transcurso de la transmisión, bien porque Aristóteles identificaba el fin de la tiranía con el de la monarquía, bien, como anota Tovar *ad loc.*, porque el Estagirita prefiere no hacer comentarios sobre la monarquía en un momento especialmente delicado de las relaciones de Atenas con la monarquía macedonia.

fin, habida cuenta de que se elige sobre la perspectiva de un fin. Además, dado que los argumentos no sólo se derivan del razonamiento demostrativo, sino también del ético (ya que damos crédito al que habla sobre la base de que parece ser de una determinada manera, es decir, caso de que parezca bueno, benévolo o ambas cosas), sería necesario que conociéramos los hábitos de cada forma de gobierno, pues es forzoso que los hábitos de cada una sean lo más convincente para cada una. Y se conocerán por los mismos medios por los que se conocen los hábitos individuales, pues los hábitos se ponen de manifiesto de acuerdo con la intención, y la intención pone sus miras en un fin.

Por consiguiente, queda dicho a qué términos, inmediatos o futuros, han de tender quienes persuaden y a partir de qué premisas deben tomar sus argumentos acerca de lo conveniente y, asimismo, por qué medios y de qué forma podemos lograr un conocimiento cumplido de las cualidades morales y normas referidas a la forma de gobierno. Todo ello en los términos adecuados a la presente oportunidad, ya que en la *Política* quedó expuesto con mayor pormenor[90].

Capítulo IX

Hablemos a continuación de la excelencia, de la maldad, de lo noble y de lo vergonzoso. Pues éstos son los objetivos del que alaba y del que reprueba. Y se dará el caso de que, al tiempo que tratamos de ello, se pondrá de manifiesto a partir de qué bases tomamos conciencia de que

90. La *Política* dedica a esta cuestión los Libros III y IV.

somos de una determinada manera en lo que se refiere a nuestros hábitos, esto es, lo que era el segundo argumento[91]. Pues es con esos mismos procedimientos como podemos ganar la confianza de la gente sobre nuestra propia excelencia y sobre la de otro. Y como se da muchas veces el caso de que, tanto en serio como sin seriedad, encomiamos no sólo a un hombre o a un dios sino también a seres inanimados o al primer animal que se nos venga a las mientes[92], de igual modo se han de escoger también las premisas acerca de estos temas. Por consiguiente, hablemos de ellos, aunque sea a manera de ilustración.

Es noble, pues, lo que, a más de ser preferible por sí mismo, pueda ser digno de elogio, o lo que, a más de ser bueno, pueda resultar placentero, en tanto que bueno. Y si realmente esto es lo noble, es forzoso que la excelencia sea noble, pues, a más de ser buena, es digna de elogio. Y la excelencia es, según parece, la capacidad de generar bienes y de conservarlos, y una capacidad creadora de múltiples y grandes beneficios, de toda clase y referidos a 1366*b*
todo.

Son componentes de la excelencia la justicia, la valentía, la moderación, la magnificencia, la magnanimidad, la liberalidad, la afabilidad, la sensatez, la sabiduría. Es forzoso que las mayores excelencias sean las más beneficiosas para los demás, si es que la excelencia es una capa-

91. Cf. 1356a2 ss.
92. En los discursos de exhibición era relativamente frecuente utilizar animales como tema de un encomio. Isócrates, *Elogio de Helena* 12, nos habla de los oradores que han elogiado a los mosquitos y las sales; Platón, *Banquete* 177b, también se refiere al elogio de la sal: los intérpretes modernos están de acuerdo en que ambos se refieren al sofista Polícrates, de principios del IV a.C. Más tarde Luciano escribiría un *Elogio de la mosca.*

cidad creadora de beneficios. Por ello es a los justos y a los valientes a los que más se honra, porque es beneficiosa para los demás la excelencia de estos últimos en la guerra, y la de los primeros, también en la paz. Y también la liberalidad, porque quienes son liberales desprecian lo que más ansían otros, las riquezas, y no disputan por ellas.

En cuanto a la justicia, es la excelencia por la que cada uno tiene lo suyo y de acuerdo con la norma, y la injusticia, cuando se tiene lo ajeno y contra la norma. Quienes practican la valentía llevan a cabo acciones nobles en medio del peligro, como ordena la norma y dispuestos a servirla. Cobardía es lo contrario. Moderación es la excelencia por la que se someten a la norma los placeres del cuerpo. Desenfreno es lo contrario. Liberalidad es la excelencia de beneficiar con el dinero. Mezquindad es lo contrario. Magnanimidad es la excelencia de hacer grandes beneficios, y magnificencia, la excelencia de llevar a cabo acciones grandes y con cuantiosos gastos; la mezquindad y la tacañería son sus contrarios. La sensatez es la excelencia de la inteligencia de acuerdo con la cual se pueden tomar decisiones correctas acerca de los bienes y males antes mencionados en relación con la felicidad[93].

Queda, pues, tratado de un modo suficiente para la presente oportunidad lo que se refiere a la excelencia y a la maldad en general y a sus partes. Lo demás no es difícil de ver, pues es evidente que es forzosamente noble cuanto produce excelencia (pues tiende a la excelencia) y cuanto nace de la excelencia, esto es, las muestras y los productos de la excelencia. Y dado que son nobles los signos y cuantas cosas son productos o efectos de un bien, es

93. Cf. 1362b10 ss.

necesario que sean nobles cuantas cosas sean producto de la valentía o muestras de valentía o se hayan realizado valientemente, de igual modo que las justas y acciones en justicia (pero no sus efectos, pues ésta es la única excelencia en la que no siempre lo que se ha recibido en justicia es hermoso, sino que en el caso del castigo es más vergonzoso el recibido con justicia que el recibido injustamente), y de modo similar, con respecto a las demás excelencias. También son nobles aquellas cosas cuyo premio es la estima y las que acarrean más estima que dinero y cuantas cosas en las que cabe elección no se hacen en provecho propio, y las que son buenas en absoluto, cuanto se hace por la patria, con desprecio de uno mismo, las que son buenas por naturaleza, y las que lo son, pero no para uno mismo, pues estas últimas se hacen en provecho propio. 1367*a*
O aquellas cuyos beneficios se reciben más después de muerto que durante la vida, pues los que se reciben durante la vida comportan un provecho propio. O cuanto se hace en beneficio de los demás, pues le benefician menos a uno mismo, o los éxitos que favorecen a otros más que los que le favorecen a uno mismo, y lo que se hace a quienes nos han beneficiado, porque es lo justo, y las acciones altruistas, porque no son para uno, y lo contrario de lo que nos da vergüenza, pues las palabras, acciones y propósitos que nos dan vergüenza son vergonzosos. Como lo que, en respuesta a los versos de Alceo,

> deseo decirte algo, pero el pudor me cohíbe[94],

94. Safo 137 Voigt. El diálogo entre Safo y Alceo es supuesto. Los dos primeros versos se han atribuido a la propia Safo, pero tampoco en eso hay acuerdo. En cualquier caso parecen antiguos. La pretendida respuesta de Safo, con versos moralizantes, es sin duda falsa, y el diálogo

cantó Safo

> Si tu deseo fuera de cosas justas y nobles
> y tu lengua no pretendiera decir una cosa mala
> el pudor no llenaría tus ojos,
> sino hablarías de lo que es justo.

Es también noble aquello por lo que se disputa con inquietud, pero sin temor, pues es éste el sentir propio de los bienes que atañen a la reputación. Y las excelencias y las acciones de los que son más importantes por naturaleza son más nobles, como por ejemplo lo son más las del varón que las de la mujer. O las más provechosas para otros que para nosotros mismos, motivo por el cual son nobles lo justo y la justicia. O vengarse de los enemigos y no capitular, pues pagar con la misma moneda es justo, y lo justo es noble, a más de que lo propio del valiente es no verse derrotado.

La victoria y la estima están también entre las cosas nobles, pues aunque sean improductivas, son preferibles, y son manifestaciones de una superioridad en la excelencia. O las cosas memorables –cuanto más lo sean, más nobles–. También son más nobles las que persisten tras el término de la vida, las excepcionales y las que se dan en una sola persona, pues son más fácilmente recordadas. Y las posesiones improductivas, pues son más propias de un hombre libre. También hay cosas nobles peculiares de cada sitio y que son indicios de lo que se elogia en cada

refleja el afán ya antiguo de demostrar que Safo y Alceo se conocían e incluso que compartían una relación amorosa, pero no hay apoyos para sostener esta idea en los fragmentos conservados de ninguno de los dos poetas. Cf. la nota de H. Rodríguez Somolinos al pasaje en *Poetisas griegas*, Madrid 1994, 256, n. 64.

uno; por ejemplo, en Lacedemonia es noble dejarse crecer el pelo, porque ello es indicio de que se trata de un hombre libre, y es que no es fácil hacer trabajos a sueldo si uno se deja crecer el pelo. Y lo es también no trabajar como obrero, pues es propio de un hombre libre no vivir dependiendo de otro.

Por otra parte, hay que tomar cualidades próximas a las que de hecho se tienen como si fueran las mismas, y eso tanto para alabar como para reprobar, como por ejemplo tomar al cauto por frío y calculador, al cándido por hombre de bien o al insensible por tranquilo, y así mejorando la imagen de cada uno a partir de cualidades afines a las que tiene; tomando, por ejemplo, al impulsivo y arrebatado por llano, al altanero por magnificente e im- 1367*b*
portante y a los que pecan de excesivos por poseedores de la excelencia, por ejemplo, al osado por valiente y al derrochador por liberal. Pues así se lo parecerá a la gente, al tiempo que se tendrá un razonamiento capcioso a partir de la causa. Pues de quien es arriesgado donde no hay necesidad se esperaría que lo fuera mucho más por un motivo noble, y del pródigo con cualquiera, que lo fuera más con los amigos, pues el exceso de la excelencia es hacer bien a cualquiera.

Conviene también tener en cuenta ante quiénes se hace el elogio pues, como decía Sócrates[95], no es difícil elogiar a los atenienses entre atenienses. Hay que decir en cada sitio que una determinada persona posee la cualidad que allí se estima, tanto si se trata de escitas o laconios como de filósofos. Y en general hay que equiparar lo que se estima a lo noble, pues da la impresión de que son

95. Cf. Platón, *Menéxeno* 235d. Véase una referencia más amplia a las palabras de Sócrates en 1415b30.

cualidades muy próximas. Y también lo que parece apropiado, por ejemplo si son cosas dignas de los antepasados y de las gestas ya realizadas, pues es noble y hace feliz añadir honores a los que ya se tienen. Incluso lo inapropiado pero para mejor y más noble, por ejemplo si en el éxito se es moderado, y en la desgracia, magnánimo, o si al hacerse más importante se torna uno mejor y más conciliador. Tal era el sentido de la frase de Ifícrates[96]:

> ¡Hasta dónde y de dónde!

y la del vencedor olímpico:

> Antes, con un duro madero con dos cestos a los hombros

y la de Simónides:

> Ella, cuyo padre, marido y hermano eran tiranos[97].

Pero como el elogio se hace de acciones y es propio de la persona actuar de acuerdo con un propósito, hay que intentar demostrar que aquel al que elogiamos ha obrado de acuerdo con un propósito, para lo cual es útil poner de manifiesto que ya lo había hecho muchas veces. Por eso

96. Ifícrates es probablemente un general ateniense que combatió contra Epaminondas. Nos cuenta Plutarco, *Apotegmas de reyes y generales* 187b, que le respondió a un tal Harmodio, descendiente del tiranicida del mismo nombre, quien le habría insultado por su baja condición: «La historia de mi familia comienza por mí, la de la tuya acaba contigo». De Ifícrates y de esta anécdota habla ya Aristóteles en 1365a28.
97. Simónides, *Epigr.* 26a 3 Page *(Fr.* 85.3 Diehl), referido a Arquédica, esposa de Hipias, el hijo de Pisístrato. El verso siguiente –que Aristóteles no cita, pero que es el significativo– dice «no elevó a la insolencia el talante de sus hijos».

mismo hay que tomar las coincidencias y casualidades como si formaran parte de su propósito. Pues si se aducen muchos casos similares parecerán ser señal de excelencia y de algo a propósito.

El elogio es un discurso que pone de manifiesto la magnitud de una excelencia[98]. Conviene por ello mostrar las acciones como tales. Contribuyen a convencer todos los aspectos que las envuelven, como son la nobleza de nacimiento y la educación, pues es esperable que quienes proceden de personas de bien lo sean también, y que su modo de ser corresponda al modo en que se ha criado. También las acciones son señal de una manera de ser, porque elogiaríamos a alguien aunque no haya hecho nada especial si estuviéramos convencidos de que es capaz de hacerlo.

El elogio y la deliberación tienen una faceta común, pues lo que podría sugerirse en la deliberación se torna 1368*a*
en elogio si se varía la forma de expresión. Una vez que sabemos lo que debe hacerse y qué cualidades hay que poseer, para expresarlo en forma de consejos no hay más que cambiar la forma y darle la vuelta a la expresión. Por ejemplo, la frase

> no hay que enorgullecerse de lo que la suerte depara,
> sino de lo que uno mismo consigue

dicha de esta forma puede ser un consejo, pero puede ser un elogio dicha de esta otra:

98. Comienza aquí un pasaje (que llega hasta 1368a10, «que no se quiere prohibir») probablemente añadido por el propio Aristóteles, pero de forma que produce algunas inconsecuencias. Kassel secluye una serie de frases, ésas sí, interpoladas por una mano posterior, que, consecuentemente, no traducimos aquí.

no se enorgullece de lo que la suerte le depara,
sino de lo que él mismo consigue[99],

de forma que, cuando quieras elogiar, mira qué consejo podrías dar, y cuando quieras aconsejar, mira qué podrías elogiar. La forma de expresión será la contraria, necesariamente, cuando lo que se quería prohibir pase a ser algo que no se quiere prohibir.

También hay que hacer uso de múltiples recursos de amplificación, por ejemplo si fue el único, el primero, uno de los pocos o el que mejor hizo algo, pues todo eso es noble, y también lo que se deriva del tiempo y de la oportunidad, en caso de que algo no fuera de esperar, o si se acertó en algo muchas veces, pues es importante y parecerá así que no es fruto de la suerte, sino conseguido por uno mismo. O si los elogios y honores se idearon e instituyeron por su causa, como ocurre con Hipóloco, aquel en cuyo honor se hizo el primer encomio[100], o con Harmodio y Aristogitón, los primeros que se ganaron una estatua en el ágora[101]. Y de modo semejante ocurre con los contrarios. Y si no tuvieras demasiado que decir de una persona, compárala con otros, como hacía Isócrates, por su familiaridad con el discurso forense. Pero debe compararse con gente famosa, pues es noble y sirve para amplificar ser mejor que personas excelentes. La amplificación se enmarca con razón en el elogio, pues consiste en una superioridad, y la superioridad es algo

99. Se trata de una frase, ligeramente modificada, de Isócrates, *Evágoras* (n. 9) 45.
100. Plutarco, *Erótico* 21, p. 767 F.
101. Nos dan también esta noticia Plinio, *Historia Natural* 34.17, y Demóstenes 20.70. De esta estatua, obra de Critias y Nesiotes, nos ha llegado una excelente copia romana, conservada en el Museo de Nápoles.

noble. Por eso conviene hacer comparaciones, aunque no sea con personas famosas, sino con la gente común, porque la superioridad parece ser una manifestación de la excelencia.

En general, además de las formas comunes a todos los discursos, la amplificación parece la más adecuada para los de exhibición, pues versan sobre hechos reconocidos, de suerte que lo único que hay que hacer es investirlos de grandeza y nobleza. En cambio para los deliberativos lo son los ejemplos, pues es augurando sobre hechos ya ocurridos como decidimos sobre el futuro. Y los entimemas lo son para los forenses, pues la falta de claridad de los hechos ocurridos requiere especialmente de motivos y demostración.

Queda por lo tanto dicho sobre qué bases se asientan prácticamente todos los elogios y las censuras, así como lo que debe tenerse presente a la hora de elogiar y censurar y con qué elementos se configuran los encomios y los vituperios, pues conociendo los unos, es evidente que para los otros hay que hacer lo contrario, pues el vituperio se forma a partir de las nociones contrarias.

Capítulo X

Habría que tratar a continuación de la acusación y la de- 1368*b*
fensa y de cuántas premisas y de cuáles hay que formar los razonamientos. Son tres los aspectos que se han de tratar: uno, la naturaleza y el número de los motivos por los que se delinque; segundo, la disposición de ánimo con que se hace, y tercero, contra quiénes y en qué situación. Así pues, una vez definido qué es «delinquir», continuemos con el siguiente tema.

Sea «delinquir» causar voluntariamente un daño contrario a la ley. La ley puede ser particular o general. Llamo «particular» a la ley escrita por la cual se rigen las comunidades y «general» a aquellas normas no escritas en las que parece haber acuerdo entre todos[102]. Hacemos voluntariamente lo que hacemos con conocimiento y sin coacción. No todo lo que hacemos voluntariamente se ha decidido de antemano, pero todo lo decidido de antemano se hace con conocimiento, porque nadie ignora lo que ha decidido de antemano.

Las razones por las que se decide hacer daño y obrar mal contra la ley son la maldad y el desenfreno. Pues en caso de que algunos tengan un vicio o más de uno, resulta que delinquen en aquello en lo que son viciosos; por ejemplo, el avaro, con el dinero; el lujurioso, con los placeres del cuerpo; el afeminado, con la molicie; el cobarde, con los peligros; el ambicioso, con los honores; el irascible, por la cólera; el deseoso de victoria, por la victoria; el rencoroso, por el deso de venganza; el necio, porque yerra al discernir lo justo de lo injusto; el sinvergüenza, por desprecio de la opinión de la gente, y de modo similar cada uno de los demás con respecto a cada uno de los objetos de sus vicios.

No obstante, lo que se refiere a estos temas está claro, en parte por lo que ya se ha dicho acerca de las excelen-

102. Desde antiguo los griegos consideran que hay una serie de asuntos sobre los que no es preciso legislar, en la idea de que son naturalmente aceptables o rechazables. Uno de los pasajes más famosos en que se señala esta distinción entre leyes naturales y leyes humanas es la justificación de Antígona ante Creonte (Sófocles, *Antígona* 450 ss.), pero podrían citarse muchos más pasajes (cf. los artículos ἀγράμματος y ἄγραφος en F. R. Adrados y colaboradores, *Diccionario Griego Español*, I, Madrid 1980).

cias[103], en parte por lo que se dirá acerca de los sentimientos[104]. Queda por decir por qué motivo se delinque, en qué disposición de ánimo y contra quiénes.

Distingamos, pues, en primer lugar, a qué aspiramos y qué tratamos de evitar cuando pretendemos delinquir. Pues es evidente que el acusador debe indagar cuántos y cuáles de estos motivos que a todos mueven a delinquir contra su prójimo se dan en su adversario. El defensor, en cambio, debe indagar cuáles y cuántos de ellos no se dan. Y es que en todas las acciones de todos hay unas imputables a quien las hace y otras que no lo son.

De las no imputables a quien las hace, unas tienen lugar por azar; otras, por necesidad. Y de las que se hacen por necesidad, unas por coacción; otras por naturaleza, de suerte que todas las que se hacen sin que sean imputables a sus autores o son por azar, o son por naturaleza o son por coacción.

En cuanto a aquellas que se deben a quien las hace y de las que por tanto ellos mismos son responsables, unas se 1369*a*
hacen por costumbre; otras por satisfacer un deseo. De las que se hacen por satisfacer un deseo, unas se deben a un deseo racional; otras a un deseo irracional. El primero es una elección deliberada, y la elección deliberada es deseo de lo bueno (pues nadie desea algo más que cuando cree que es bueno). Los deseos irracionales son la cólera y la pasión. En consecuencia, todo lo que se hace se hace necesariamente por siete causas: azar, naturaleza, coacción, costumbre, cálculo, cólera o pasión.

En cambio, distinguir las acciones por edad, modos de ser o cualquier otro motivo es ocioso. Pues si sucede que

103. 1366a1 ss.
104. En los once primeros capítulos del Libro II.

los jóvenes son temperamentales o apasionados, no hacen lo que hacen por su juventud, sino por su temperamento o su pasión. Ni tampoco tienen que ver la riqueza y la pobreza. Bien es verdad que se da el caso de que los pobres, por su necesidad, desean dinero, y los ricos, por sus recursos, desean placeres superfluos. Pero no actúan por causa de la riqueza y de la pobreza, sino por su pasión. De modo semejante ocurre con los justos y los injustos y los demás de quienes se dice que actúan de acuerdo con su modo de ser: lo hacen por los motivos señalados, es decir, por cálculo o por pasión; unos por hábitos y sentimientos buenos; otros, por los contrarios.

Lo que ocurre es que se da el caso de que ciertas acciones son consecuentes con ciertos modos de ser, y otras, con otros. Pues seguramente en cuestión de placeres, con quien es prudente, por ser prudente, son consecuentes de inmediato opiniones y deseos nobles, y con quien es indisciplinado, las contrarias, de suerte que hay que dejar tales distinciones para examinar qué acciones suelen ser consecuentes con cada cualidad. Pues si uno es blanco, negro, grande o pequeño, no se ha determinado que le sea consecuente nada especial, pero sí es pertinente que se sea joven, viejo, justo o injusto. Y en general serán pertinentes cuantas cosas vienen a ser pertinentes para la forma de ser de los hombres, como el que cree que es rico o pobre o que le va bien o le va mal. Pero de eso hablaremos luego [105]. Ahora hablemos primero de lo que aún nos queda.

Son producto del azar todos los acontecimientos cuya causa es indeterminada, no suceden con un propósito ni siempre ni la mayoría de las veces ni en un orden deter-

105. En los capítulos 12 a 17 del Libro II.

minado. La propia definición de azar hace evidente su aplicación a estos casos[106].

Son en cambio producto de la naturaleza aquellos cuya causa reside en ellos mismos y suceden en un orden 1369b determinado, ya que ocurren de una determinada forma siempre o en la mayoría de los casos.

En los que suceden contra lo natural, no hay ninguna necesidad de precisar minuciosamente si acontecen por un motivo natural o por otra causa, pues podría considerarse que su causa es también el azar.

Son producto de la coacción aquellos que suceden contra el deseo o los propósitos de quienes los hacen.

Es producto del hábito cuanto se hace porque se ha hecho muchas veces.

Se deben a cálculo los acontecimientos que parecen ser provechosos a partir de los bienes ya mencionados[107], cuando se hacen con vistas a un provecho, bien como un fin, bien como un medio encaminado a un fin. Lo digo porque también los indisciplinados hacen cosas provechosas, pero no con vistas a un provecho, sino por placer.

Al impulso del ánimo y a la ira se deben todos los actos negativos. No es lo mismo venganza que castigo, pues el castigo lo motiva quien lo sufre, y la venganza, quien se la toma a fin de obtener satisfacción[108].

Lo que es la ira quedará claro en el apartado dedicado a los sentimientos[109]. Por pasión se hace cuanto parece placentero. También lo habitual y lo acostumbrado se cuentan entre los placeres, pues muchas cosas que por

106. Cf. Aristóteles, *Física* II, cap. 5, donde se trata por extenso acerca del azar.
107. 1369b8.
108. En la *Ética Nicomáquea* 1126a21ss. hallamos la misma distinción.
109. Libro II, cap. 2.

naturaleza no son placenteras se hacen con placer cuando uno se acostumbra a ellas.

En consecuencia, para resumir, todo lo que se hace por uno mismo o es bueno o lo parece o es placentero o lo parece. Y dado que lo que se hace por uno mismo se hace voluntariamente, y lo que no se hace por uno mismo se hace involuntariamente, lo que hacemos voluntariamente o es bueno o lo parece o es placentero o lo parece. Pongo también entre las cosas buenas la liberación de las cosas malas o que parecen malas o el cambio de una mayor por otra menor (pues es en cierto modo preferible) y, de modo similar, pongo entre las placenteras la liberación de las cosas penosas o que lo parecen o el cambio de una mayor por otra menor.

Hemos de determinar, naturalmente, cuántas y cuáles son las cosas beneficiosas y placenteras; cierto es que de lo beneficioso se ha hablado ya antes, en el apartado dedicado a los discursos forenses[110]; hablemos pues ahora de lo placentero. Pero es preciso dar por buenas las definiciones con tal de que en cada cuestión no sean confusas, aunque no sean precisas.

Capítulo XI

Admitamos el supuesto de que el placer[111] es un cierto proceso del alma y un retorno total y sensible a su forma natural de ser y que el pesar es lo contrario. Si efectiva-
1370a mente el placer es esto, evidentemente será placentero lo

110. En el cap. 6.
111. Expone aquí Aristóteles de forma resumida ideas que presenta de un modo más amplio en la *Ética Nicomáquea* 1126a1 ss.

que produce la mencionada condición y penoso lo que la destruye o propicia un proceso en sentido contrario. Por tanto, es necesario que en general sea placentero lo que se encamina a un estado natural, y especialmente cuando los productos de la naturaleza recuperan su propio estado. También lo son los hábitos, pues lo habitual se torna en algo ya casi natural, habida cuenta de que el hábito es afín a la naturaleza, ya que «frecuentemente» es algo muy próximo a «siempre», y la naturaleza se refiere al «siempre», y el hábito, al «frecuentemente».

También es placentero lo que no es obligatorio, pues la obligación va contra la naturaleza, razón por la cual las obligaciones son algo penoso, y con razón se dijo[112]:

> Todo quehacer obligatorio es naturalmente doloroso.

También son penosos las preocupaciones, las prisas y los esfuerzos, pues son obligatorios y forzosos, a menos que estemos habituados, en cuyo caso el hábito los hace placenteros. Es placentero todo lo contrario, razón por la cual las diversiones, holganzas, distracciones, juegos, descansos y el sueño pertenecen al ámbito de lo placentero, porque nada de eso se hace por obligación.

También es placentero todo aquello en lo que intervenga el deseo, pues el deseo es apetencia de placer. De los deseos, unos son irracionales; otros tienen una parte de razón. Llamo irracionales a los que comportan un deseo sin consideración previa. Y son aquellos que se denominan

112. Cf. *Metafísica* 1015a28 y *Ética Eudemia* 1223a31, donde se cita el mismo pasaje, atribuyéndoselo a Eveno de Paros, un autor de elegías, contemporáneo de Sócrates (recogido por Gentili y Prato en su edición de los Elegíacos como *Fr.* 8). En la *Colección Teognídea* 472 aparece el verso en forma casi idéntica.

naturales, como los que se originan en el cuerpo, por ejemplo el deseo de comida o el deseo de cada clase de alimento, y los que se refieren al gusto, al sexo y, en general, los relativos al tacto, así como el olfato, el oído y la vista.

Tienen una parte de razón cuantos deseos son fruto de un convencimiento, pues muchos desean contemplar o poseer lo que previamente han oído que es placentero, por lo que se han convencido de ello.

Damos por sentado que sentir placer consiste en recibir una cierta impresión a través de los sentidos, así que, como la imaginación es una sensación débil[113] en quien recuerda y espera algo, debería producirse en él como consecuencia una imagen de lo que se recuerda o espera. Si esto es así, es evidente que hay placeres en quienes recuerdan o esperan, en la medida en que hay también sensación, de suerte que es forzoso que todas las formas de placer consistan o en la percepción de lo presente o en el recuerdo de lo pasado o en la esperanza de lo venidero,
1370*b* pues lo que se espera es venidero, bien entendido que de las cosas recordables no sólo son placenteras las que fueron placenteras en el momento en que ocurrieron, sino también algunas que no fueron placenteras, con tal de que luego se derivara de ellas algo noble y bueno. Por eso se dice aquello de:

> Y es que es placentero, una vez a salvo, recordar las fatigas[114]

y eso de:

113. De nuevo se hace alusión sumaria a una teoría que Aristóteles desarrolla más ampliamente en otro lugar. En este caso, en *Acerca del alma* 429a1.

114. Se trata de un fragmento de la *Andrómeda*, una tragedia de Eurípides (*Fr.* 133 Nauck).

Incluso con las penalidades disfruta, más tarde,
al recordarlas un varón que mucho ha sufrido
y mucho se ha esforzado[115].

El motivo es que también es placentero verse libre de un mal.

En cuanto a aquello de lo que tenemos esperanza, es aquello cuya presencia evidentemente nos deleita o nos produce grandes beneficios o nos beneficia sin pesar. Y en general todo aquello cuya presencia nos deleita también en la mayoría de los casos lo hace cuando lo esperamos o lo recordamos. Por ello es placentero incluso sentir cólera, como dijo Homero sobre la cólera:

que mucho más dulce que la miel que destila...[116],

y es que nadie siente cólera contra quien manifiestamente no puede recibir el castigo, así que contra quienes nos superan mucho en fuerza o no nos encolerizamos o lo hacemos menos.

La mayoría de los deseos también tienen como consecuencia un cierto placer, pues al acordarse de cómo se satisficieron o en la espera de cómo se satisfarán se disfruta un cierto placer. Un ejemplo es el de quienes, presa de la sed en los ataques de fiebre, disfrutan al acordarse de cómo bebieron o con la esperanza de beber. Y los enamorados se alegran hablando, escribiendo o haciendo de continuo algo que tenga que ver con el amado. Como lo recuerdan con todo eso, les da la impresión de que disfru-

115. Es una referencia a *Odisea* 15.400, aunque el texto varía con respecto al que nos transmiten los manuscritos de Homero. Sobre este problema, cf. n. 82.
116. *Ilíada* 18.109. Ver la cita más completa en 1378b6.

tan de su presencia. El propio principio del amor se produce para todos cuando no sólo disfrutan con la presencia del amado, sino que incluso ausente lo recuerdan. Y están de seguro enamorados si también les invade el pesar cuando el otro no está presente. De modo similar, también las penas y lamentaciones tienen como consecuencia un cierto placer, pues hay un pesar por causa de la ausencia, pero un placer por el recuerdo, por ver en cierto modo al amado y lo que hacía y cómo era. Y por eso es muy verídico eso que se dijo:

Así habló y en todos ellos suscitó el deseo de llorar[117].

También vengarse es placentero, pues lo que es penoso si no lo conseguimos, es placentero si lo conseguimos. Así, los que están furiosos sufren extraordinariamente mientras no se han vengado, pero se gozan con la esperanza de hacerlo. También es placentero vencer, y no sólo para los ganosos de victoria, sino para todos, pues se produce una ilusión de superioridad de la que todos tienen deseos de forma más o menos acentuada. Y como vencer es placentero, también son placenteros los juegos de
1371a competición o los de ingenio, pues también en ellos se vence a menudo, y los de tabas, de pelota, de dados y de peones. Y con los juegos más importantes ocurre de forma similar. Pues unos se tornan más placenteros si se está

117. El verso aparece dos veces en Homero: en *Ilíada* 23.108 y en *Odisea* 4.183. La cita se justifica en este contexto porque el llanto, en ambos casos, se produce por el recuerdo de un amigo desaparecido (en el pasaje de la *Ilíada* es Aquiles quien ha visto en sueños a su difunto amigo Patroclo; en la *Odisea* es Menelao quien recuerda a Odiseo, a quien cree muerto). El recuerdo de un amigo perdido genera dolor en los presentes.

acostumbrado; otros son placenteros desde la primera vez, como la caza con perros y cualquier otra caza, pues donde hay rivalidad, también hay victoria. Por ello también la oratoria forense y los discursos de exhibición son placenteros para quienes están acostumbrados y tienen capacidad para ello.

La estima y el prestigio son de las cosas más placenteras, porque producen en cada uno la ilusión de que es algo así como una persona importante. Y más cuando lo afirman quienes le parecen sinceros, es decir, los próximos mejor que los extraños, los allegados y los conciudadanos mejor que los de fuera, los contemporáneos mejor que la posteridad, los sensatos mejor que los insensatos y muchos mejor que pocos. Pues es más verosímil que digan la verdad los que acabamos de mencionar que no los contrarios, pues la estima o el prestigio que nos atribuyen aquellos a quienes despreciamos, como niños o animales, nada nos importa, y si los valoramos, será por otro motivo. También el amigo es de las cosas placenteras, pues «ser amigo» es placentero (pues nadie «es amigo del vino» si no disfruta con el vino), y también es placentero ser objeto de la amistad de otro. Pues también en este caso se produce la ilusión de que uno es un bien, cosa que desean todos los que sienten. Pues ser objeto de la amistad de otro es ser objeto de aprecio por el propio mérito. También es placentero ser admirado simplemente porque significa ser estimado. Incluso ser adulado y el adulador son cosas placenteras, pues el adulador da la impresión de ser admirador y amigo. También lo es hacer lo mismo muchas veces, pues quedamos en que lo acostumbrado es placentero, pero también lo es cambiar, pues el cambio significa una vuelta hacia el estado natural, ya que hacer siempre lo mismo produce

una prolongación excesiva de un estado establecido. Por eso se ha dicho:

En todo el cambio es placentero [118].

Por eso también es placentero lo que nos viene de tarde en tarde, tanto personas como acontecimientos, pues es un cambio de lo normal, además de porque es raro lo que se produce de tarde en tarde. Aprender y admirarse es cosa en general placentera, pues en la admiración está implicado el deseo de aprender y en consecuencia lo admirable es deseable, y aprender significa también una vuelta al estado natural.

También son cosas placenteras hacer un bien y ser bien
1371*b* tratado, pues ser bien tratado comporta alcanzar lo que deseamos y hacer un bien implica que estamos en disposición de hacerlo y somos superiores, cosas ambas que se desean. Y dado que es placentero hacer bien, también lo es enmendar a las personas allegadas y acabar lo inacabado. Y como es placentero aprender y admirarse, es forzosamente placentero tanto lo que imita, como ocurre con la pintura, la escultura y la poesía, como todo lo que está bien imitado, incluso si lo que se imita no es placentero, pues no es con esto con lo que se goza, sino que hay un razonamiento del tipo «esto es aquello», y en consecuencia resulta que se aprende. O las peripecias y salvarse por poco de riesgos, pues todo eso es admirable.

Y como todo lo que es conforme a la naturaleza es placentero y los afines son mutuamente conformes a la naturaleza, todo lo afín y similar es generalmente placentero, como el hombre para el hombre, el caballo para el caba-

118. Eurípides, *Orestes* 234.

llo, el joven para el joven. De ahí los proverbios que se dicen, como «cada uno disfruta con los de su edad», «siempre se busca al semejante», «una fiera conoce a otra», «siempre el grajo con el grajo» y todos los de ese tipo[119]. Y como todo lo similar y afín es agradable, y como cada uno siente tal afinidad especialmente consigo mismo, es forzoso que todos nos apreciemos en mayor o menor medida a nosotros mismos, pues todas las semejanzas y afinidades se dan en el mayor grado con respecto a uno mismo. Y como todos nos apreciamos a nosotros mismos, forzosamente son placenteras las cosas propias, como acciones y palabras. Por eso generalmente nos gustan los aduladores, los amantes, los honores y los hijos, pues los hijos son obra de uno, y acabar lo inacabado es placentero, pues así se torna ya obra propia. Y dado que mandar es muy placentero, también lo es parecer competente, pues la inteligencia es una cualidad asociada con el poder. La competencia es el conocimiento de muchas y admirables cosas. Más aun, como en general nos gusta ser estimados, es necesario que sea también placentero corregir a los semejantes. Y también tener poder. Como lo es ocuparse en lo que uno cree ser el mejor; como dice el poeta[120], se afana cada uno

> ocupando la mayor parte del día
> en aquello en lo que viene a superarse a sí mismo.

119. He preferido mantener los proverbios en la forma griega (alguno de ellos se recoge en Diogeniano 5.16 y Zenobio 2.47, mientras que «la divinidad lleva al semejante con el semejante» se documenta ya en *Odisea* 17.218) en vez de ofrecer algunos refranes españoles del mismo tipo como «cada oveja con su pareja» o «Dios los cría y ellos se juntan».
120. En este caso el poeta es Eurípides, y los versos son de otra tragedia perdida, la *Antíopa (Fr.* 183 Nauck). Los cita ya Platón, *Gorgias* 484e.

De forma similar, dado que también forman parte de las cosas placenteras el juego y cualquier diversión, es for-
1372a zoso que lo risible sea placentero: personas, dichos o acciones. De lo risible se ha tratado por separado en la *Poética*[121]. Baste con lo dicho sobre las cosas placenteras; las penosas, evidentemente, se derivarán de las contrarias.

Capítulo XII

Hasta aquí los motivos por los que se delinque. Hablemos ahora de la disposición en que se delinque y contra quiénes.

Delinquen, en efecto, cuando consideran que llevar a cabo tal acción es posible, y posible para ellos, sea porque pueden hacerla sin ser descubiertos, bien porque, aunque se les descubra, no van a pagar por ella, bien porque recibirán un castigo, pero menor que el beneficio conseguido. Más adelante[122] se hablará de las que parecen posibles y las que parecen imposibles (pues son comunes a todo tipo de discurso). Los que tienen mayor propensión a pensar que son capaces de cometer injusticia impunemente son los que tienen facilidad de palabra, las personas emprendedoras, los curtidos en muchos procesos, los que tienen muchos amigos y los ricos. Confían en que pueden conseguirlo, sobre todo si personalmente se encuentran entre los grupos que hemos mencionado; en caso contrario, lo creen si tienen amigos, seguidores o

121. No se nos ha conservado el texto de esta parte de la *Poética* (el Libro II), que trataba de la sátira y la comedia. Se trata precisamente del libro sobre el que se basa la trama de *El nombre de la Rosa* de Eco.
122. II, cap. 19.

cómplices de este tipo, pues por mediación de ellos pueden actuar sin ser descubiertos y no sufrir castigo. O bien, si son amigos de las víctimas de su delito o de los jueces, porque los amigos no se precaven contra una injusticia y prefieren llegar a un acuerdo antes de acudir a los tribunales, mientras que los jueces favorecen a sus amigos, de modo que o los absuelven del todo o les imponen castigos leves.

También es fácil que queden impunes las personas incompatibles con aquello de que se les acusaría, como el débil en caso de malos tratos y el pobre o el feo en los de adulterio. O los que actúan demasiado a las claras y a la vista de todos, pues no se toman precauciones contra lo que nadie esperaría en absoluto, ni los actos que son tan enormes y de tal condición que nadie imaginaría; contra éstos tampoco se toman precaciones, pues todos las toman contra delitos habituales, igual que ocurre con las enfermedades, pero nadie se previene contra lo que a nadie le pasó nunca. Lo mismo ocurre con los que no tienen ningún enemigo o los que tienen muchos. Pues los primeros esperan que no se les acuse porque no hay prevención en su contra; los otros pasan inadvertidos porque no sería creíble que pudieran atacar a quienes están prevenidos y porque pueden basar su defensa en que no lo habrían intentado. También los que disponen de una forma simple de ocultar su crimen, consistente en añagazas, lugares o posibilidades de venta. Ocurre igual con aquellos a quienes, aun cuando no pueden ocultar su delito, les queda la evitación del juicio, un largo aplazamiento o el soborno de los jueces. Y con aquellos a quienes, aunque les alcance un castigo, les queda la evitación del pago o un largo aplazamiento, o bien si por su pobreza no tienen nada que perder. O con aquellos delitos cuyos beneficios

son evidentes, grandes o cercanos mientras que los casti-
1372b gos son pequeños, inciertos o lejanos. Y con aquellos cuyo castigo queda muy por debajo del beneficio, como parecen ser la tiranía y los delitos que implican ganancias y cuyo castigo se limita al descrédito. O por el contrario con las personas cuyos crímenes les reportan un cierto elogio; por ejemplo, si se da el caso de que venguen a un tiempo a su padre y a su madre, como Zenón [123], mientras que el castigo se reduce a una multa, al destierro o a algo similar. Y es que se cometen delitos por ambos motivos y en ambas disposiciones de ánimo, aparte de que unos y otros no corresponden a las mismas personas, sino a personas opuestas por su modo de ser. También pueden animarse quienes ya muchas veces no han sido descubiertos o han quedado impunes. O los que han fracasado muchas veces, pues hay muchos que en estos asuntos, como en la guerra, son capaces de reiniciar la lucha. O quienes buscan un placer inmediato a costa de un pesar a largo plazo o una ganancia instantánea a costa de un castigo a largo plazo. De esa condición son los indisciplinados, ya que su falta de control alcanza a todo cuanto desean. O, por el contrario, aquellos cuyo pesar o castigo son inmediatos, mientras que el placer y el beneficio son posteriores y más duraderos. Esto es lo que persiguen las personas disciplinadas y los más inteligentes. Y aquellos a quienes les es posible hacer creer que obraron por azar o por necesidad o por naturaleza o por costumbre, y, en general, que erraron, pero no delinquieron. O aquellos que pueden esperar un trato razonable o quienes están necesitados (y

123. Esta noticia es recogida como testimonio de la vida del filósofo Zenón de Elea en la edición de Diels y Kranz 29 A 5. No obstante, no está nada claro que se trate de una alusión a este discípulo de Parménides.

hay necesitados de dos clases, los que lo están de lo necesario, como los pobres, o de lo superfluo, como los ricos).

También aquellos que tienen un gran prestigio y los que están totalmente desprestigiados; los primeros, porque no se les creerá culpables; los segundos, porque nada puede empeorar su reputación.

En tales disposiciones de ánimo se emprenden los delitos. Y se delinque contra las siguientes personas y cosas: contra quienes tienen aquello que nos falta, sea lo necesario, lo superfluo o lo placentero. Las víctimas pueden ser lejanas o próximas. El beneficio que producen estas últimas es rápido; el castigo sufrido por las primeras, lento, como ocurre con los que despojan a los cartagineses[124]. También contra las personas confiadas, que no son cautos ni toman precauciones, pues es fácil ocultarse de todos ellos, y contra las desidiosas, pues acudir a los tribunales es propio de personas diligentes, y contra los timoratos, pues no son combativos en asuntos de lucro, y contra los que han sido víctimas de muchos sin haber acudido a los tribunales, como si fueran, según dice el proverbio, «botín de misios»[125], y contra los que nunca lo han sido o lo han sido muchas veces, pues ninguno de los dos toma precauciones, unos porque nunca les ha ocurrido, otros porque creen que ya no va a ocurrirles más. Y contra los

124. Porque Cartago se encontraba demasiado lejos de Grecia para poder vengarse de los piratas griegos que los atacaban.
125. El proverbio tiene su origen en la invasión de Misia por pueblos vecinos y ladrones durante la ausencia del legendario rey Télefo y se utilizaba para referirse a quien se aprovecha del que no puede defenderse. Aparece en otras fuentes, además de aquí; por ejemplo, en Estratis, *Fr.* 36 K.-A. (35 Ropero, donde puede hallarse referencia a otros pasajes en que se cita), en Demóstenes, *Sobre la Corona* 72, en los yambos de Semónides (*Fr.* 34 Adrados = 37 West) y en la colección de proverbios de Zenobio 5.15.

que han sido calumniados o son propensos a serlo, pues ni acuden a los tribunales, por temor a los jueces, ni pueden convencer. A este grupo pertenecen quienes son odia-
1373a dos o envidiados. O contra aquellos contra quienes tenemos un pretexto, porque sus antepasados, ellos o sus amigos hicieron algún mal o están a punto de hacerlo contra nosotros mismos, nuestros antepasados o personas allegadas, pues como dice el proverbio:

la maldad sólo necesita un pretexto[126].

También podemos delinquir contra enemigos o contra amigos, pues con éstos es fácil, y con aquéllos, placentero; y contra quienes no tienen amigos o no son hábiles para hablar o para actuar. Pues no tratarán de llevarnos a los tribunales: o buscan una avenencia o no concluyen nada. O contra aquellos a quienes no beneficia perder tiempo esperando juicio o compensación, como ocurre con los extranjeros o los que trabajan con sus manos[127], porque llegan a un acuerdo por poco y se contentan con facilidad. Y contra los que han cometido muchos delitos o similares a aquellos de los que son víctimas, pues eso da la impresión de que casi no es un delito cuando se es víctima de algo que uno mismo acostumbra a cometer –hablo, por ejemplo, de si se maltrata a quien está acostumbrado a ultrajar a los demás–; y contra quienes han obrado mal o han planeado hacerlo o lo desean o están a

126. Diogeniano 7.87.
127. Los extranjeros, por tener que mantenerse en tierra extraña más tiempo del que preveían estar; los trabajadores manuales (se refiere principalmente a los campesinos) porque no podían permitirse el lujo de perder días de trabajo (y por tanto, jornales) yendo y viniendo a la ciudad.

punto de hacerlo, pues eso tiene algo de placentero y noble y casi no parece un delito. Y contra aquellos cuya desgracia agradará a los amigos, a quienes admiramos o amamos o a nuestros amos o en general a aquellos de quienes nuestra vida depende. Y contra aquellos por los que es posible ganarse indulgencia. Y contra quienes tengamos algún agravio o se hayan tenido diferencias previas, como hizo Calipo en el asunto de Dión [128], pues también estos casos parecen casi no ser delito; o contra quienes estaban a punto de ser víctima de otros si no lo eran nuestras, en la idea de que no era posible pensárselo, como se dice de Enesidemo, quien envió el premio del cótabo a Gelón, que había reducido una ciudad a esclavitud, porque se le había adelantado, ya que él mismo estaba a punto de hacerlo [129]. O contra aquellos a quienes podemos beneficiar con acciones justas a costa de dañarlos antes, en la idea de que repararemos fácilmente el daño causado, como decía Jasón de Tesalia [130]: que había que

128. Dión desembarcó en Siracusa en 357 para derrocar al tirano Dionisio, con la ayuda de un ejército de desterrados y de mercenarios que había reclutado en otras ciudades. Convertido él mismo en gobernante oligárquico, fue después asesinado por Calipo, que le había acompañado en la expedición a Siracusa, pero que se había convertido luego en líder democrático.

129. El cótabo era un juego practicado en el banquete que consistía en arrojar los restos de vino de la copa sobre un blanco. Gelón fue tirano de Siracusa y Enesidemo pudo serlo de Leontino. Enesidemo, al parecer, tenía la intención de reducir a esclavitud a una ciudad y, al ver que Gelón se le adelantó a hacerlo, le envió irónicamente el premio del cótabo, como si hubiera hecho una jugada ganadora.

130. Jasón fue tirano de la ciudad de Feras, en Tesalia, entre 385 y 370 a.C. (cf. Plutarco, *Preceptos políticos* 24, p. 817 f, *Preceptos para conservar la salud* 24, p. 135 f, donde se presenta en la forma «es necesario cometer injusticia en las cosas pequeñas para actuar justamente en las grandes»). Este proverbio griego equivale *grosso modo* al nuestro de «el fin justifica los medios».

hacer algunas acciones injustas para poder realizar también muchas justas.

También uno delinque en aquello en lo que todos o muchos suelen hacerlo, porque piensa que se le podrá perdonar, y con lo que es fácil de ocultar, como ocurre con lo que se consume rápidamente, como la comida, o lo que puede cambiarse de forma, color o mezcla, o lo que puede esconderse en cualquier parte, como ocurre con lo que es fácil de transportar y de ocultar en poco sitio, y con las cosas que no presentan diferencias entre sí y son similares a otras muchas que ya tenía el que comete el delito. También en aquellas cosas de las que a la víctima le da vergüenza hablar, como ultrajes a las mujeres de la casa o a sí mismos o a sus hijos. O en aquellas cuya denunçia le haría a uno parecer amigo de pleitos, como ocurre con los delitos pequeños y fáciles de perdonar.

Más o menos esto es todo sobre las disposiciones en las que se delinque, cuáles son, contra quiénes y por qué.

Capítulo XIII

1373*b* Distingamos pues los delitos de los actos justos, comenzando, lo primero, por la definición que ya quedó establecida[131] de lo justo y lo injusto en relación con dos tipos de leyes y dos clases de personas. Y llamo a las dos clases de ley particular y general, siendo la particular la que cada comunidad ha determinado para sí misma, bien sea no escrita o escrita, y la general, la que va de acuerdo con la naturaleza[132], pues existe, cosa que to-

131. En el cap. 10.
132. Esta última, siempre no escrita: cf. n. 102.

dos en cierto modo adivinamos, lo justo o injusto por naturaleza en general, aunque no medie consenso o pacto mutuo, como lo pone de manifiesto también la Antígona de Sófocles al decir que es justo enterrar a Polinices, aunque esté prohibido, porque es justo por naturaleza:

> Pues no es algo de ahora ni de ayer, sino que siempre
> está vivo y nadie sabe desde cuando apareció [133],

como dice también Empédocles respecto a no dar muerte a lo animado, porque no es cosa que sea justa para unos y no justa para otros:

> sino que la ley se extiende para todos sin fisuras,
> por el éter de dominios anchurosos
> y el infinito resplandor del sol [134].

O lo que dice Alcidamante en el *Meseníaco* [135].

En cuanto a quiénes afecta la injusticia, se define de dos maneras, ya que lo que debe hacerse o no debe hacer-

133. Sófocles, *Antígona* 456 ss., aunque con una ligera variante en el texto. Antígona se dirige a Creonte, quien ha prohibido que se entierre a Polinices, como enemigo de la ciudad. Antígona reclama, como hermana de Polinices, su derecho a enterrarlo, que está por encima de cualquier decreto, y se remite a las «leyes no escritas», inmutables y eternas, contra las que no cabe legislar.
134. Empédocles, *Fr.* 121 Wright, B 135 Diels-Kranz. La prohibición de dar muerte a lo animado se basaba en la idea de que las almas reencarnan tanto en personas como en animales.
135. Aristóteles se limita a hacer referencia al pasaje, sin reproducir las palabras de este orador, discípulo de Gorgias. Un escolio nos refiere el contenido del texto aludido, que pertenecía a un discurso ficticio, ejercicio escolar (n. VI, *Fr.* 1, II, 154 Baiter-Sauppe): «libres nos dejó a todos la divinidad; a nadie la naturaleza lo hizo esclavo».

se se define bien con respecto a la comunidad, bien con respecto a un miembro de la comunidad, razón por la cual también respecto a los delitos y los actos justos cabe delinquir y actuar con justicia de dos maneras: o bien contra una persona definida, o bien contra la comunidad, pues quien adultera y golpea delinque contra una persona definida, pero quien evita el servicio miliar lo hace contra la comunidad. Una vez que hemos dividido todos los delitos entre los cometidos contra la comunidad y los cometidos contra una persona o varias, recapitulemos para decir qué es ser víctima de un delito.

Efectivamente ser víctima de un delito es sufrir injusticia por quien delinque voluntariamente, pues antes quedó definido [136] que un delito ha de ser intencionado. Como la víctima de un delito sufre necesariamente un perjuicio, y un perjuicio contra su voluntad, resulta claro, según lo que precede, cuáles son los perjuicios, ya que se habló antes [137] de los actos buenos y malos en sí mismos; en cuanto a los actos intencionados son los que se hacen a sabiendas [138]. En consecuencia, todas las acusaciones judiciales tendrán relación, bien con lo público, bien con lo privado, y se referirán a quien ha actuado bien por desconocimiento e involuntaria, bien voluntariamente y a sabiendas, y si es así, bien premeditadamente, bien obedeciendo a un sentimiento. Pues bien, del impulso del ánimo se hablará en la parte referente a los sentimientos [139]. En cuanto a qué se prefiere y en qué estado de ánimo, ya se ha dicho antes [140].

136. 1368b6.
137. En el cap. 6.
138. Cosa que también se había dicho en 1368b10.
139. En el Libro II, cap. 2.
140. En Libro I, caps. 10 (a partir de 1368b28 ss.), 11 y 12.

Muchas veces, incluso reconociendo que se ha cometido un delito, no se está de acuerdo con su calificación 1374a o sobre lo que implica la calificación, por ejemplo se admite que se ha cogido algo, pero no que se ha robado, que se ha golpeado primero, pero no maltratado, que se han tenido relaciones, pero no que se ha cometido adulterio, que se ha robado, pero no que se ha cometido sacrilegio (pues no era algo consagrado a un dios), que ha habido usurpación de tierra, pero no de tierra del estado o que se ha hablado con el enemigo, pero no cometido traición.

Por todo ello habría que definir qué es robo, qué son malos tratos, qué es adulterio, con objeto de que podamos esclarecer qué es lo justo, en caso de que queramos demostrar si hay o no delito, pues lo que se discute en todos estos casos es si son injustos o malos o no injustos, pues es en la intención donde está la maldad y el delito, y nombres como el de «injuria» o «robo» implican en su sentido la intención. En absoluto hay malos tratos por haber golpeado, a menos que haya un propósito, como deshonrar al otro o disfrutar de ello. Ni hay en absoluto robo por haber tomado algo furtivamente, a menos que se haya hecho con ánimo de perjuicio y apropiación. Y de modo semejante ocurre en casos similares.

Ya vimos que hay dos tipos de actos justos e injustos (unos escritos y otros no escritos). Se ha hablado de los enunciados por leyes, pero de los no escritos hay dos tipos: por un lado, los que tienen que ver con el máximo grado de excelencia y de maldad –sobre los que recaen censuras o alabanzas, desprestigios u honores y privilegios, como son el agradecimiento a quien hace un beneficio, corresponder a favores con otros, ser servicial para

los amigos y cosas por el estilo; por otro, los casos no previstos por la ley particular y escrita.

Pues lo razonable[141] parece ser justo, pero lo razonable es lo justo que está al margen de la ley escrita. Ello ocurre a veces a sabiendas de los legisladores; otras sin ellos quererlo. Sin ellos quererlo, cuando se les ha pasado inadvertido; a sabiendas, cuando no logran definirlo y les es forzoso hablar con generalidad de lo que sólo es aplicable a la mayoría de los casos. O también en lo que no es fácil de definir por haber una infinitud de casos, por ejemplo el tamaño y la clase de hierro con la que se puede herir, pues requeriría una vida enumerarlos. En caso de que algo sea infinito, pero se requiera legislar sobre ello, es forzoso hablar en términos generales. En consecuencia, si uno le levanta la mano a otro o lo golpea, llevando en ella un anillo[142], de acuerdo con la ley escrita será cul-
1374*b* pable y cometerá un delito, pero en realidad no lo comete, y eso es lo razonable.

Con todo, si lo razonable es como se ha definido, es evidente cuáles son las cosas razonables y cuáles no lo son, y qué personas no entran en el ámbito de lo razonable.

Y es que entran en la consideración de razonables los actos en que puede caber indulgencia, y no pueden con-

141. Se trata del difícil concepto aristotélico de *epieikeia,* traducido a menudo por «equidad» y tratado en *Ética Nicomáquea* 1137a31ss., donde se define como lo que es justo, pero no de acuerdo con la ley, sino como corrección de la justicia legal. Consiste en la aplicación del buen sentido del juez, cuando juzga un caso particular no previsto por un principio legal general.

142. Para entender el pasaje, se trata de un anillo de hierro. Si alguien le da a otro una bofetada llevando un anillo de hierro, *stricto sensu* lo hiere con hierro, lo que está prohibido por la ley, pero el juez no deberá atender a la letra de la ley y por tanto no ha de considerar esta acción tan grave como la de apuñalar.

siderarse las faltas de igual modo que los delitos, ni tampoco los casos de mala suerte, pues son casos de mala suerte los imprevisibles y que no obedecen a la maldad; faltas, las que no son imprevisibles pero tampoco obedecen a la maldad; y delitos, los que tampoco son imprevisibles pero sí obedecen a la maldad, pues lo que es fruto de la pasión obedece a la maldad.

También es razonable tener indulgencia con las debilidades humanas y no atender a la ley, sino al legislador; no a lo que se dice, sino al propósito del legislador; no al acto, sino a la intención; no a la parte, sino al todo; no a cómo alguien es en este momento, sino a cómo ha sido siempre o en la mayoría de los casos. Igualmente, atender más a los bienes que se han recibido que a los males, y a los beneficios que se han hecho más que a los que se han recibido. Y también ser paciente cuando se es víctima de un delito y preferir solucionar la cuestión más de palabra que de obra, así como preferir someterse a un arbitraje [143] que a un juicio, pues el arbitrador atiende a lo razonable, y el juez, a la ley, y fue precisamente por eso por lo que se llegó al hallazgo del arbitrador, para que predomine lo razonable.

Quede pues definido en estos términos lo que se refiere a lo razonable.

143. Del arbitraje nos habla por extenso Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, cap. 53. Los arbitradores se encargaban en primera instancia de casos, y si ambas partes se conformaban con su decisión, el litigio llegaba a su fin. Pero si uno de los litigantes apelaba al tribunal de justicia, embalaban los testimonios, los alegatos y las leyes aducidas y las remitían a los tribunales, acompañadas de la sentencia del arbitrador. Los arbitradores debían haber cumplido los sesenta años de edad, y se les atribuían por sorteo los casos que correspondían a cada uno.

Capítulo XIV

Un delito es mayor cuanto mayor sea la injusticia de la que proceda. Por eso delitos mínimos pueden ser grandísimos, como aquel del que Calístrato acusaba a Melanopo[144], porque había detraído tres medios óbolos consagrados a los constructores de un templo. Con la justicia ocurre lo contrario. Y es que se trata de lo que representan en potencia, pues el que roba tres medios óbolos consagrados podría cometer cualquier delito.

La magnitud de un delito se mide a veces así; otras veces por el perjuicio que causa, por ejemplo el que no admite un castigo equivalente, sino que cualquiera se queda corto. O lo que no tiene remedio, por ser difícil o imposible (remedios son, al fin y al cabo, la pena y el castigo). También si el que ha sido víctima e injuriado se castigó a sí mismo gravemente, pues el causante es digno de recibir un castigo mayor. Es el caso de Sófocles, cuando abogaba
1375a por Euctemón porque se había degollado tras haber sufrido un ultraje. Afirmó que no estimaría la pena como menor que la que se impuso a sí mismo la víctima[145].

Es también más grave el delito si se es el único, el primero o uno de los pocos que lo ha cometido, así como si se comete el mismo muchas veces o si se han buscado y hallado medios de prevenir y castigar el delito en cuestión. Por ejemplo, en Argos se castiga especialmente aquel

144. Cf. Calístrato, n. XIX, *Fr.* 3, II, 218 Baiter-Sauppe. Tanto Calístrato como Melanopo eran embajadores en Tebas en 371 a.C. (cf. Jenofonte, *Helénicas* 6.3.2 s.), pero las relaciones entre ellos eran muy tensas. Desconocemos los detalles de esta acusación, pero en todo caso lo que está claro es que el delito es más grave porque incluye sacrilegio.
145. Cf. n. IX, II, 165 Baiter-Sauppe. No tenemos datos fidedignos sobre este episodio.

por el que una ley se ha promulgado o aquellos por los que se ha construido una prisión. También es mayor el delito especialmente brutal o especialmente premeditado y aquel por el que sienten más horror que piedad quienes oyen hablar de él. Hay también recursos retóricos como insistir en que se han roto o transgredido muchos compromisos (como juramentos, lo que se ha sellado con un apretón de manos, garantías o matrimonios entre personas de distintas ciudades), lo que significa sobreabundancia de delitos. También cometerlo donde los delincuentes son castigados, como ocurre con los perjuros, ya que ¿dónde no cometerían un delito si lo hacen incluso en el propio tribunal? Y por los motivos que provocan más vergüenza. O en caso de que se cometa contra quien nos ha beneficiado, pues se comete un delito mayor: porque se le trata mal y porque no se le trata bien. También los que van contra las leyes no escritas, pues es mejor quien es justo sin verse obligado, y las leyes escritas son obligatorias, mientras que las no escritas, no. Pero también, con otra argumentación, si se delinque contra las escritas, pues si se cometen delitos terribles por el castigo que comportan, se delinquiría también contra las no escritas.

Con esto queda dicho lo que se refiere al delito más o menos grave.

Capítulo XV

El siguiente paso de nuestra exposición es hacer repasar los llamados argumentos que hemos llamado «no pertenecientes a la disciplina» [146], pues son propios de los dis-

146. En Libro I, cap. 2.

cursos forenses. Son cinco en número: leyes, testigos, contratos, declaraciones bajo tormento y juramentos.

Hablemos, por tanto, en primer lugar de las leyes y de cómo debe servirse de ellas quien exhorta o disuade y quien acusa o defiende. Pues es evidente que, en caso de que la ley escrita sea contraria a nuestro caso, hay que recurrir a la general o a lo razonable como mejores elementos de juicio, pues eso es lo que significa «con el mejor criterio»[147], no utilizar a toda costa las leyes escritas. Y también a que lo razonable permanece siempre y nunca cambia, como tampoco la ley general (pues es conforme a la naturaleza), mientras que las escritas lo hacen a menudo; de ahí lo que se dice en la *Antígona* de Sófocles, cuando ella se defiende de haber sepultado a su hermano contra la ley de Creonte, pero no contra la no escrita:

1375*b* Pues no es algo de ahora ni de ayer, sino de siempre.
Y no iba yo, por hombre alguno...[148]

Acudiremos también a que es lo justo, no su apariencia, lo que es algo verdadero y conveniente, de forma que la escrita no es ley, porque no sirve como la ley. Y también que el juez es como contrastador de moneda, que debe distinguir entre la justicia adulterada y la legítima. Y que es mejor el varón que se sirve de las leyes no escritas y

147. Se alude al juramento prestado por los miembros del jurado ateniense, quienes se comprometían a dictar su veredicto de acuerdo con las leyes, y, en los casos dudosos, de acuerdo «con el mejor criterio», es decir con su honrado saber y entender.

148. Sófocles, *Antígona* 456 y 458. Aristóteles abrevia drásticamente la cita (que, completa, sería «Pues no es algo de ahora ni de ayer, sino que siempre está vivo y nadie sabe desde cuando apareció. Y no iba yo, por hombre alguno, por miedo a su modo de pensar, a pagar castigo entre los dioses») porque se trata de un texto archiconocido por sus lectores.

persevera en ello que el que se sirve de las escritas. O quizá que la ley es contradictoria con otra ley que goza de alta consideración o consigo misma. Un ejemplo sería que una ley prescribe que sea válido cualquier contrato y otra que no se hagan contratos contra la ley. O si es ambigua, como para que pueda dársele la vuelta y ver por qué camino se adapta mejor a lo justo o a lo conveniente y usemos de ella en tal sentido. Y si las condiciones en que se promulgó la ley ya no subsisten, pero sí la propia ley, hay que intentar ponerlo de manifiesto y luchar así contra la ley.

En cambio, en caso de que la ley sea favorable al caso, hay que decir que lo de «con el mejor criterio» no sirve para juzgar contra la ley, sino para que no constituya perjuicio el desconocimiento de lo que preceptúa la ley. Y que nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él[149]. Y que no hay diferencia entre no tener y no utilizar algo. Y que en las demás disciplinas no conviene ser más listo que el médico, pues no causa tanto daño el error del médico como acostumbrarse a desobedecer a quien gobierna, y que intentar ser más sabio que las leyes es justamente lo que está prohibido en las leyes más estimadas. Baste con lo dicho con respecto a las leyes.

En cuanto a los testigos, pueden ser de dos tipos: los antiguos y los actuales. Y dentro de estos últimos, los que están implicados en los riesgos del juicio y los que no. Les llamo «antiguos» a los poetas y a todas las personas notorias cuyos juicios son bien conocidos; por ejemplo los atenienses usaron el testimonio de Homero en el caso de

149. Lo que quiere decir que aunque una ley no sea «buena en absoluto» puede ser «buena para un caso concreto». También ha de aplicarse a la ley la afirmación siguiente.

Salamina[150], y recientemente los de Ténedos el de Periandro de Corinto en contra de los de Sigeo[151]. Y Cleofonte usó contre Critias una elegía de Solón[152], diciendo que su familia era depravada ya de antiguo, pues de no ser así no habría escrito Solón:

Dile de mi parte a Critias el pelirrojo
que le haga caso a su padre.

Estos testigos tienen que ver con asuntos del pasado.
1376*a* Para los venideros puede recurrirse a los intérpretes de oráculos, como hizo Temístocles, en la idea de que el «muro de madera» significaba que había que dar la batalla por el mar[153]. También los proverbios, como se ha

150. Se refiere a Homero, *Ilíada* 2.557 ss. «Ayax traía de Salamina doce naves, y al traerlas las varó donde se hallaban las tropas atenienses». Al parecer los atenienses, y en concreto Solón, basaron en este texto sus aspiraciones sobre Salamina, contra los de Mégara. Los megarenses arguyeron que Solón había añadido el segundo verso de su propia cosecha. La mayoría de los críticos modernos consideran que, efectivamente, se trata de una interpolación con fines políticos.
151. Se refiere al arbitraje encomendado a Periandro de Corinto, hijo de Cípselo, por mitilenios y atenienses, que deseaban llegar a un acuerdo. En Heródoto 5.95 hallamos los términos de tal arbitraje, que básicamente fueron que cada bando conservase los territorios que controlaba, razón por la cual Sigeo quedó bajo la órbita de Atenas.
152. Cf. Cleofonte, n. V, *Fr.* 1, II, 154 Baiter-Sauppe. El fragmento de Solón es el n. 22 Gentili-Prato (18 Adrados). El Critias mencionado por Solón era un sobrino suyo, y su padre, Drópides, era hermano del poeta. El Critias al que ataca Cleofonte era un nieto del otro Critias, personaje del diálogo platónico que lleva su nombre. Cleofonte era un acérrimo demócrata, mientras que Critias era partidario de la oligarquía, hasta el punto de que llegaría a formar parte del gobierno de los Treinta Tiranos, durante cuyo mandato Cleofonte fue condenado a muerte y ejecutado, en 404 a.C.
153. Alude al episodio narrado por Heródoto 7.141 ss. Cuando se inició la invasión persa, los atenienses enviaron consultores al oráculo de

dicho, son testimonios. Por ejemplo, si se recomienda no hacerse amigo de un viejo, sirve de testimonio el proverbio

> nunca te portes bien con un viejo [154],

y sobre matar a los hijos a cuyos padres se ha matado:

> ¡Insensato el que, tras matar al padre,
> deja vivos a los hijos! [155]

Son testigos actuales cuantas personas notorias han expresado alguna opinión, pues sus opiniones son provechosas para quienes discuten sobre las mismas cuestiones. Eubulo, por ejemplo, usó en los tribunales contra Cares [156] lo que Platón le había dicho a Ar-

Delfos. La Pitia les reveló que Zeus concedería a Tritogenia (esto es, a la diosa Atenea, lo que venía a significar que a la ciudad de Atenas) un muro de madera que supondría la salvación de la ciudad. En la discusión de los atenienses acerca del significado del oráculo intervino Temístocles, quien interpretó que el muro de madera se refería a las naves, esto es, a que los atenienses lograrían derrotar a los persas en una batalla naval.

154. Recogido por Diogeniano 6.61 en forma más amplia: «Nunca te portes bien con un viejo, ni con una mujer, ni con un hijo malvado ni con el perro de otro ni con un remero locuaz», y lo explica en el sentido de que uno no debe emplearse en cosas inútiles.

155. Aunque acabó por convertirse en un proverbio, se trata de un fragmento del poema épico perdido, las *Ciprias, Fr.* 33 Bernabé, probablemente en boca de Odiseo, que, una vez tomada Troya, recomienda matar a los niños troyanos –y en especial a Astianacte, hijo de Héctor– para evitar una futura venganza.

156. Eubulo, n. XLVII, *Fr.* 1, II, 308 Baiter-Sauppe. La disputa de Cares y Eubulo debe situarse en el ámbito de las disputas entre enemigos de los macedonios y conformistas, bandos a los que pertenecían, respectivamente, uno y otro.

quebio[157], que se había convertido en una costumbre de la ciudad admitir que se es un sinvergüenza. También lo son los que están implicados en los riesgos del juicio si se pone de manifiesto que mienten. Estos últimos se limitan a ser testigos de si algo ocurrió o no, si algo es o no, pero no son testigos sobre la cualidad de una acción, esto es, si es justa o injusta, beneficiosa o perjudicial, cosa que sí hacen los ajenos al caso. Pero los más fidedignos son los antiguos, pues son insobornables.

Argumentos convincentes para quien no tiene testigos son que es necesario juzgar a partir de lo verosímil y que esto es lo que significa «con el mejor criterio»[158], ya que lo verosímil no puede engañar a cambio de un soborno, ni puede ser convicto de falso testimonio. En cambio, para el que tiene testigos, frente al que no los tiene, los argumentos serán que lo verosímil no es algo que pueda someterse a juicio y que no harían falta los testigos si fuera suficiente la consideración de los argumentos presentados.

Los testimonios pueden referirse a uno mismo o a la otra parte. Y pueden referirse al caso o bien al modo de ser, de suerte que es evidente que nunca tenemos por qué carecer de un testimonio valioso, pues a falta de alguno referido al caso, sea que nos confirme, sea contrario a la otra parte, siempre queda alguno referido al modo de ser, sobre nuestra propia honradez o sobre la maldad de la otra parte. De las demás distinciones referidas al testigo

157. Según algunos autores se trata de Platón el Cómico (y así se recoge como *Fr.* 219 Kock), pero Roberts y Tovar consideran posible que se trate del filósofo. Cf. Tovar *ad loc.* No aparece editado en la edición de Cómicos de Kassel y Austin, porque también lo consideran del filósofo.
158. Cf. n. 146.

(que sea amigo, enemigo o ni una cosa ni otra, y las demás por el estilo) hay que basarse en los mismos argumentos que damos a propósito de los entimemas[159].

En cuanto a los contratos, su empleo en los discursos consiste en acrecentar o disminuir su importancia, hacerlos fidedignos o sospechosos. Si nos favorecen, fide- 1376b
dignos y válidos, y lo contrario, si favorecen a la otra parte. Pues bien, lo de hacer pasar los contratos por fidedignos o sospechosos en nada se diferencia del procedimiento seguido con los testigos, pues los contratos son más o menos fidedignos según sean los firmantes o garantes. Si el contrato es reconocido y nos favorece, hay que engrandecer su importancia, sobre la base de que un contrato es una norma privada y específica, y no es que los contratos constituyan una ley obligatoria, sino que son las leyes las que hacen obligatorios los contratos conformes a ley, y que en general, la propia ley es una especie de contrato, de forma que quien desconfía de un contrato o lo rompe también rompe con las leyes. Además, la mayoría de los acuerdos, y los voluntarios, se hacen por medio de contratos, de suerte que, si se niega su validez, se acaba con las relaciones mutuas de los hombres. Podemos pasar por alto los demás argumentos que corresponden con éstos.

En caso de que los contratos nos fueran contrarios y favorecieran a la otra parte, corresponden en primer lugar los argumentos con que se combatiría una ley contraria, pues sería ilógico que pensáramos que no hay que obedecer las leyes que no estuvieran correctamente establecidas, sino que sus promulgadores se hubieran equivocado, y que fuera forzoso hacerlo con los contratos.

159. Cf. Libro II, cap. 23.

Y además, que el juez es un árbitro de lo justo, de forma que no hay que atender al documento, sino a lo que es más justo. Y que lo justo no puede alterarse por engaño ni coacción (pues se funda en la naturaleza), y los contratos se hacen también por quienes están engañados o coaccionados. Además de eso hay que observar si son contradictorios con alguna de las leyes escritas –y entre las escritas, tanto propias como ajenas– o de las generales, y luego si lo son con otros anteriores o posteriores, pues los posteriores son los válidos o bien los anteriores son los correctos y los posteriores son fraudulentos, según nos sea conveniente. Y también mirar el interés, por si acaso va en contra del de los jueces, y otros detalles por el estilo, pues éstos son igualmente obvios.

Las declaraciones bajo tormento son también testimonios y dan la impresión de que aportan credibilidad, porque hay en ellas una cierta necesidad añadida. Tampoco es difícil ver los argumentos precisos en lo que a ellas se refiere y cuya importancia debemos engrandecer, en caso de que nos sean favorables, en el sentido de que son éstos
1377*a* los únicos testimonios veraces. En caso de que nos sean contrarias y favorables a la otra parte, trataríamos de minimizarlas, hablando en general sobre cualquier género de tormento, pues no se miente menos cuando uno se ve coaccionado, ya sea armándose de valor para no decir la verdad, sea recurriendo fácilmente a mentiras para terminar antes. Conviene que podamos traer a colación como ejemplos sucesos similares que los jueces conozcan.

En cuanto a los juramentos, cabe distinguir cuatro casos: o se proponen y se admiten[160], o ninguna de las dos

160. Es decir, se propone declarar bajo juramento, y se acepta que también el contrario lo haga.

cosas, o una sí y otra no, y en este último caso puede proponerse y no admitirse o admitirse y no proponerse. Y aparte de esto, si ya ha hecho un juramento uno mismo o el otro.

Si uno no lo propone, lo justifica porque es fácil cometer perjurio y porque el que jura no está obligado a restituir, mientras que si no jura, uno cree que lo condenarán. Y además puede alegar que es preferible arriesgarse con los jueces, porque confía en ellos, pero no en la otra parte.

Si uno no lo admite, en cambio, lo justifica porque el juramento es una opción en lugar del dinero, y puede aducir que si uno fuera un sinvergüenza ya habría jurado, porque es mejor ser un sinvergüenza por algún beneficio que por ninguno, y que jurando lo tendría, y no jurando, no. De modo que su negativa obedece a los principios, no al miedo al perjurio. Y viene a cuento la sentencia de Jenófanes:

> No es igualada una demanda entre un impío
> y un hombre piadoso[161],

sino que es algo así como si un hombre fuerte retara a uno débil a pegar o a recibir golpes.

Si uno lo admite, lo justifica porque confía en sí mismo, aunque no en la otra parte, e invirtiendo la sentencia de Jenófanes, hay que decir que sí es igualado que el impío proponga el juramento y que el piadoso jure, y que sería terrible negarse a ello en un asunto en que se considera digno que los jueces juzguen tras haber prestado juramento.

Si uno lo propone, lo justifica porque es piadoso que uno quiera confiarse a los dioses y que la parte contraria

161. Jenófanes, *Fr.* 22 Gentili-Prato (21 A 14 Diels-Kranz).

no necesita más jueces, puesto que la decisión se le ofrece a él, y también que es absurdo no querer jurar en cuestiones en que se considera digno que otros juren.

Como ya está claro lo que hay que decir en cada caso, también es claro lo que hay que decir cuando se combinan dos posibilidades, por ejemplo que uno quiere admitirlo pero no proponerlo o, si se propone pero no se quie-
1377b re admitir, si se quiere proponer y admitir o si no se quiere ninguna de las dos cosas, pues necesariamente se tratará de una combinación de las razones que se han mencionado.

En caso de que se haya prestado antes un juramento y sea contradictorio con el de ahora, se argumenta que no hay perjurio, pues si se delinque es voluntariamente, y perjurar es un delito, pero lo que se hace por fuerza o por engaño es involuntario, de modo que hay que argumentar que el perjurio está en la intención, no en la lengua[162].

En caso de que sea la otra parte la que se contradiga con un juramento anterior, se argumenta que es capaz de todo el que no mantiene su juramento, y que por eso también se administra justicia después de haber hecho juramento. Y con frases como «¿consideran digno que vosotros administréis justicia manteniendo vuestro juramento y ellos no lo mantienen?» y cuantas otras podría uno decir para engrandecer.

162. Cf. Eurípides, *Hipólito* 612, «mi lengua ha jurado, que no mi pensamiento». El pasaje se citará luego en Libro III, 15.

LIBRO II

Capítulo I

Esto es todo, pues, acerca de las bases sobre las que se debe exhortar y disuadir, elogiar y censurar, acusar y defenderse, así como las opiniones y premisas útiles para los argumentos en estos discursos. Pues los entimemas se refieren a ellas y se derivan de ellas, en tanto que se enuncian en relación con cada tipo de discurso en particular.

Pero como la retórica pretende que se llegue a una decisión (pues en las deliberaciones se decide y un juicio es una decisión), es necesario que no sólo se atienda a que el argumento sea convincente y fidedigno, sino a ponerse a sí mismo y al juez en una determinada disposición, pues tiene mucha importancia para la persuasión, especialmente en las deliberaciones, aunque también en los juicios, la actitud que muestra el que habla y que dé la impresión a los oyentes de que se encuentra en determinada disposición respecto a ellos y además que también se dé el caso de que ellos lo estén respecto al orador. Con todo,

es en las deliberaciones donde es más útil que el orador muestre una determinada actitud, mientras que en los juicios lo es que el auditorio se encuentre en cierta disposición. Pues los que aprecian no valoran las cosas de la misma manera que los que odian, ni los que están furio-
1378a sos de la misma manera que los que están tranquilos, sino de forma completamente distinta o en diferente grado. Pues a quien aprecia a la persona sometida a juicio le parece que no ha cometido un delito o que es pequeño, y a quien la odia, lo contrario. Y en caso de que algo venidero sea placentero, a quien lo desea y tiene esperanza de ello le parecerá que va a realizarse y que será un bien, y al indiferente y al que lo lleva a mal, lo contrario.

Las causas de que los oradores sean dignos de crédito son tres, pues son las mismas por las que damos crédito a alguien, fuera de los discursos de exhibición. Y son: la discreción, la integridad y la buena voluntad. Pues es por todas estas causas o por alguna de ellas por las que engañan en lo que dicen o aconsejan. Pues o bien no forman una opinión correcta por falta de discreción o bien forman una opinión correcta y no dicen lo que piensan por malicia o son discretos e íntegros, pero no tienen buena voluntad, por lo cual cabe que no aconsejen lo mejor a sabiendas. No hay otra causa más. Así que es forzoso que el que parezca reunirlas todas sea digno de crédito para sus oyentes. En cuanto a los motivos por los que podrían dar la impresión de ser discretos o importantes, hay que tomarlos de lo que ya se ha definido en relación con las excelencias [1]. Pues es a partir de eso de donde podríamos dar una determinada imagen de otro o de nosotros mismos. De la buena voluntad y de la

1. Cf. Libro I, cap. 9.

amistad hay que hablar en la parte dedicada a los sentimientos[2].

Y es que son los sentimientos de los que se derivan dolor y placer, como la ira, la piedad y otros por el estilo, así como sus contrarios, los que, con sus cambios, afectan a las decisiones. Y es necesario distinguir en cada uno tres condiciones: en la ira, por ejemplo, en qué situación se encuentran los airados, contra quiénes acostumbran a encolerizarse y por qué motivos, pues si se diera una o dos de ellas, pero no todas, sería imposible provocar la ira. De modo similar ocurre con los demás sentimientos. Así que, de igual modo que en lo anteriormente expuesto hemos descrito las premisas, hagamos lo mismo en este caso y distingámoslas de la forma señalada.

Capítulo II

Sea la ira un anhelo de venganza manifiesta, acompañado de pesar, provocado por un menosprecio manifiesto contra uno mismo o contra algún allegado, sin que el menosprecio estuviera justificado. Si en efecto la ira es eso, es forzoso que quien se encoleriza lo haga siempre con una persona concreta, por ejemplo, contra Cleón, pero no contra «el hombre» en general, y que le hayan 1378*b*
hecho o se propongan hacerle algo a él mismo o a algún allegado, y además que sea consecuencia de la ira un cierto placer suscitado por la esperanza de vengarse, ya que es placentero creer que va a realizarse lo que se ansía, pero nadie ansía lo que es manifiestamente imposible

2. Cf. Libro II, cap. 4.

para él. Por ello está muy bien dicho, respecto a la cólera[3]:

> que mucho más dulce que la miel que destila
> se acrecienta en el pecho de los varones

y es que es consecuencia de ella un cierto placer, por la razón que he dicho, y también porque uno le da vueltas una y otra vez a la venganza en su pensamiento, de modo que la ilusión que entonces se le suscita le produce placer igual que las de los sueños.

Y como el menosprecio es la opinión sobre algo que no se considera digno de nada convertida en acto (porque consideramos dignos de atención tanto lo malo como lo bueno y lo que tiende a lo uno o a lo otro, pero no estimamos digno de nada lo que no es nada o muy poco), hay tres formas de menosprecio: el desprecio, la humillación y el ultraje. Y es que el despreciativo menosprecia (pues lo que se considera que no tiene ningún valor es lo que se desprecia, y se menosprecia lo que no tiene ningún valor).

Y también lo hace el que humilla, pues la humillación es un impedimento a los propósitos de otro, sin ánimo de beneficio alguno para uno mismo, sino para que el otro no lo tenga. Y como quien humilla no espera beneficio alguno, menosprecia al otro, pues es evidente que su-

3. Homero, *Ilíada* 18.109 s., cf. Libro I, cap. 11, 1370b11. Obsérveseque en este caso y repetidas veces en adelante Aristóteles utiliza a Homero como ejemplo de comportamientos generales. Las obras atribuidas a Homero fueron a lo largo de toda la antigüedad fuente inagotable de paradigmas de conducta, norma educativa de los griegos y marco de referencia conocido por toda persona culta y, por lo tanto, excelente cantera para encontrar ejemplos de actitudes humanas.

pone que ni le puede hacer daño –pues lo temería en lugar de menospreciarlo– ni le puede beneficiar en algo digno de mención, pues pensaría la forma de hacerlo amigo suyo.

También quien ultraja menosprecia, pues el ultraje es hacer o decir aquello de lo que la víctima se avergüenza, sin ánimo de que le ocurra nada más que lo que le ocurrió, sino para disfrutar de ello. Y es que los que toman represalias no ultrajan, sino castigan. La razón del placer que sienten quienes ultrajan es que creen que al hacer daño son superiores al otro. Por eso los jóvenes y los ricos son dados a ultrajar, porque creen que al ultrajar son superiores. Un aspecto del ultraje es la deshonra, pues el que deshonra, menosprecia. Y es que lo que no es digno de nada no gana ninguna estimación, ni buena ni mala. Por eso dice Aquiles, encolerizado:

> Me deshonró, pues tiene mi recompensa,
> tras habérmela quitado [4]

y

> Como a un refugiado, sin derechos [5],

como si ésta fuera la razón de su cólera. Suponemos que debemos ser muy estimados por quienes son inferiores a nosotros por su estirpe, su influencia, su excelencia y en general por aquello en lo que uno es especialmente supe- 1379*a*
rior, como en dinero lo es el rico al pobre, en facilidad de palabras el orador al incapaz de hablar, o como el gober-

4. Homero, *Ilíada* 1.356, 507, 2.240.
5. Homero, *Ilíada* 9.648, 16.59.

nante al gobernado y el que cree ser apto para mandar al que cree que sólo sirve para obedecer. Por eso se dice:

> Grande es la ira de los reyes vástagos de Zeus [6]

y

> Pero también guarda su rencor para más adelante [7].

Y es que se irritan a causa de su gran superioridad. También esperamos el respeto de aquellos por quienes suponemos que debemos ser bien tratados, es decir aquellos a quienes hemos tratado o tratamos bien, o tenemos la intención o la tuvimos de hacerlo, bien uno mismo, bien alguien por instigación de uno o uno de los allegados.

De acuerdo con lo dicho es evidente en qué disposición de ánimo se encoleriza la gente, contra quiénes y por qué: en cuanto a la disposición de ánimo, cuando están apenados, pues quien está apenado echa de menos algo, de modo que si alguien es un obstáculo para algo de forma directa, por ejemplo, para que beba el que tiene sed, o, de no ser así, si actúa de forma contraria o no lo ayuda o lo molesta cuando se encuentra en esta disposición, en todos estos casos se encoleriza. Por ejemplo, quien está enfermo contra quienes son un obstáculo para curar su enfermedad; el pobre contra quienes lo son para librarse de la pobreza; el belicoso contra el que le estorba para combatir; el enamorado contra quienes impiden su amor, y de forma semejante en los demás casos. Pues

6. Homero, *Ilíada* 2.196.
7. Homero, *Ilíada* 1.82; también se refiere a la ira de los reyes.

cada uno abre camino a su propia cólera por un sentimiento que subyace.

También si ocurre lo contrario de lo que esperábamos, pues aflige más lo que es más inesperado, de igual modo que alegra lo muy inesperado, en caso de que ocurra lo que uno quiere. De acuerdo con lo dicho, son evidentes también las estaciones, tiempos, condiciones y edades propensas a la ira y dónde y cuándo ocurre, y que cuanto más se está en estas condiciones, más propenso se es.

De modo que los que tienen esta disposición de ánimo son propensos a la cólera. Se encolerizan contra quienes se ríen, se burlan o hacen bromas a costa de ellos, pues los ultrajan. Y contra quienes les infieren daños que son indicio de ultraje. Necesariamente lo son los que no son en represalia de nada ni beneficiosos para quien los hace. En estas condiciones demuestran tener la intención de ultrajar.

También se irritan contra quienes hablan mal y desprecian aquello en lo que ellos más se aplican, como los que estiman en mucho la filosofía, si alguien lo hace con la filosofía, o los que se preocupan de su aspecto personal, contra los que lo hacen con su aspecto personal, y de modo similar en lo demás. Y en mayor medida si barruntan que no poseen en absoluto o en alto grado o no
parecen poseer la cualidad en cuestión, pues cuando es- 1379*b*
tán absolutamente convencidos de destacar en aquello de lo que se burlan de ellos, no hacen caso. Y se indignan más contra los amigos que contra los que no son amigos, pues creen que es más adecuado recibir un buen trato de ellos que no recibirlo, lo mismo que con los que acostumbran a mostrar su estima o su interés, en caso de que no vuelvan a tratarlos de igual modo, pues se sienten despreciados, porque en caso contrario, harían lo mismo

que antes. Y contra los que no corresponden al buen trato ni pagan con la misma moneda. Y a los que hacen lo contrario que nosotros, si son inferiores, pues todos ellos demuestran así desprecio, al comportarse los que se nos oponen como si fuéramos inferiores, y los que no nos corresponden, como si hubieran recibido favores de inferiores. Y aún nos irritamos más contra aquellos a quienes no valoramos en absoluto, si nos menosprecian, pues hemos partido del supuesto de que la ira es consecuencia del menosprecio de quienes no está justificado que lo muestren, pues lo que está justificado para los inferiores es no despreciar. También contra los amigos si no nos tratan bien de palabra o de obra y todavía más si hacen lo contrario o si no se dan cuenta de que los necesitamos, como el Plexipo de Antifonte, que se indigna con Meleagro [8], y es que no darse cuenta [9] es una muestra de menosprecio, pues no dejamos de darnos cuenta de aquello que nos interesa. Y contra quienes se alegran de nuestras desgracias y en general contra quienes no pierden el buen humor en nuestras desgracias, pues es muestra de que son enemigos o nos menosprecian. Y contra los que no se preocupan de si van a afligirnos, razón por la cual nos indignamos contra los que nos dan

8. Antifonte es un poeta trágico de Siracusa, del V-IV a.C. No conservamos de sus obras más que escasos fragmentos. Esta mención aparece recogida en los *Tragicorum Graecorum Fragmenta* de Snell como 55 F 1b. En el mito de la cacería del jabalí de Calidón, Plexipo aparecía como un tío de Meleagro. Tras la muerte del jabalí, Meleagro le concedió la piel a Atalante, lo que provocó las iras de su tío, tras de lo cual Meleagro le dio muerte. El fragmento debía de pertenecer a la tragedia titulada *Meleagro,* conocida por otras fuentes. La historia la cuenta Apolodoro, *Biblioteca* 1.8.
9. En el ejemplo citado, no darse cuenta Melagro de que la piel es un trofeo preciado y que su tío podía desearlo.

malas nuevas o contra quienes prestan oídos a quienes hablan mal de nosotros o se fijan en nuestros defectos, pues hacen lo mismo que quienes nos menosprecian o que nuestros enemigos, pues los amigos comparten nuestras penas y todos se duelen de sus propios defectos. Además, contra los que nos menosprecian delante de cinco tipos de personas: de aquellos con los que rivalizamos, de los que admiramos, de aquellos por quienes queremos ser admirados, de quienes respetamos o de quienes nos respetan. Si alguien nos menosprecia delante de ellos, nos indignamos más.

También nos irritamos contra quienes menosprecian a aquellos a los que sería vergonzoso que no defendiéramos, como a nuestros padres, hijos, mujeres o subordinados. Y contra los que no agradecen un favor, pues el menosprecio es particularmente injustificado. Y contra los que nos contestan con ironía cuando hablamos en serio, porque la ironía es muestra de desprecio. Y contra los que tratan bien a los demás si no lo hacen con nosotros, pues también es muestra de desprecio considerar que uno no es digno de lo mismo que los demás. También puede provocar irritación el olvido, incluso de los nombres, por insignificante que eso sea, porque el olvido parece ser muestra de menosprecio; y es que el olvido se debe a despreocupación, y la despreocupación es una forma de menosprecio.

Con esto queda tratado, a un tiempo, con quiénes nos 1380*a*
indignamos, en qué estado de ánimo y por qué motivos. Y es evidente que el orador debe mover con su palabra a sus oyentes, para disponerlos a la indignación, y presentar a los adversarios como culpables de aquello por lo que nos indignamos y poseedores de las cualidades que mueven a la indignación.

Capítulo III

Dado que calmarse es lo contrario de indignarse, como la ira lo es de la calma, hay que tratar en qué disposición de ánimo están las personas en calma, con quiénes la muestran y por qué se calman. Sea pues la calma un restablecimiento y un aplacamiento de la ira. Así que si nos indignamos contra los que nos menosprecian y el menosprecio es voluntario, es evidente que con los que no hacen nada de esto o lo hacen involuntariamente o dan la impresión de ello mantendremos la calma. Y también con los que intentaban lo contrario de lo que hicieron y cuantos se portan de ese modo consigo mismos, pues parece que nadie se menosprecia a sí mismo, y contra los que reconocen su falta y se arrepienten de ella, pues al considerar suficiente castigo su propio pesar, apaciguamos la cólera. Una muestra de ello puede ser el castigo de los esclavos. A los que discuten y niegan su falta los castigamos más, mientras que con los que admiten que se les castiga con razón se acaba nuestra indignación. La razón es que es una desvergüenza negar lo evidente y la desvergüenza es menosprecio y desprecio; de hecho no nos avergonzamos ante quienes despreciamos mucho.

También estamos en calma ante quienes se humillan y no discuten, pues demuestran así que reconocen ser inferiores, dado que los inferiores temen y nadie que teme menosprecia. Incluso los perros demuestran que la ira cesa con quienes se humillan cuando no muerden al que se abaja[10]. Y también ante los que toman en serio lo que to-

10. La mayoría de los traductores y comentaristas suelen interpretar que los que se abajan o sientan son hombres, y remiten a *Odisea* 14.26, en que Odiseo se sienta ante los perros de Eumeo, y citan asimismo a

mamos en serio, pues nos parece que nos toman en serio a nosotros y no nos menosprecian. O ante los que corresponden a un favor con un favor mayor, y ante los que ruegan y suplican, pues se humillan más. Y ante los que no son insultantes, burlones ni desdeñosos con nadie o no lo son con las personas decentes o con sus iguales.

En general, las cosas que producen calma deben observarse a partir de sus contrarios. No nos irritamos con aquellos a los que tememos o respetamos, pues en tal estado de ánimo no sentimos ira, habida cuenta de que es imposible sentir temor e ira a la vez. Tampoco nos indignamos o nos indignamos menos con los que actúan a impulsos de la ira, pues demuestran que no obraron por menosprecio, ya que nadie que está indignado menosprecia, teniendo en cuenta que el menosprecio no va acompañado de pesar, mientras que la cólera sí va acom- 1380*b*
pañada de pesar. Tampoco nos indignamos con quienes nos respetan.

Los que se encuentran en una disposición de ánimo contraria a la ira, evidentemente están en calma, por ejemplo en el juego, la risa, una fiesta, la bonanza, el éxito, la abundancia y, en general, en la falta de pesares, en el placer que a nadie ultraja y en la esperanza razonable.

También estamos en calma cuando ha pasado el tiempo y no estamos en el primer pronto, pues el tiempo hace cesar la ira. También la hace cesar una ira mayor de otro o un castigo recibido antes de otro. Por eso dijo bien Filócrates, cuando alguien le preguntó por qué no se defendía ante el pueblo enfurecido:

Plinio, *Historia Natural* 8.40, 160. En mi opinión (más basada en el comportamiento de los perros que en el análisis de las fuentes literarias), Aristóteles se refiere a la actitud de un perro frente a otro.

–Todavía no.
–¿Cuándo entonces?
–Cuando vea que calumnian a otro[11].

Y es que nos quedamos tranquilos cuando gastamos nuestra cólera contra otro. Eso fue lo que le ocurrió a Ergófilo, pues a pesar de que estaban más indignados contra él que contra Calístenes, lo absolvieron, porque el día antes habían condenado a Calístenes a muerte[12].

También nos tranquilizamos ante alguien al que condenan o que sufre un mal mayor que el que le habríamos hecho dominados por la cólera, pues nos parece como si hubiéramos tomado venganza. O si creemos ser culpables y haber recibido un castigo justo[13], pues en ese caso ya no creemos haber sufrido algo inmerecido –y en eso consistía la ira–[14]. Por eso se debe reprender primero de palabra, pues de este modo incluso los esclavos llevan menos a mal sufrir castigo. O si creemos que el otro no va a advertir que sufre por nuestra culpa y en venganza del agravio que sufrimos[15]. Y eso está

11. Filócrates fue un adversario político de Demóstenes. El pasaje aparece en n. L II, p. 311 Baiter-Sauppe. El ejemplo interrumpe la coherencia de la frase, por lo que Kassel considera que todo el párrafo desde «Por eso» hasta «a otro» fue añadido por Aristóteles con posterioridad a la primera redacción.
12. La expedición al Quersoneso en 362 fue comandada por Ergófilo y Calístenes, cf. Demóstenes 19.180, Esquines 2.30. Cuando decidieron negociar una tregua con Perdicas de Macedonia y a raíz de la defección del rey tracio Cotis, los atenienses se indignaron. Calístenes fue condenado a muerte, mientras que Ergófilo consiguió librarse a cambio de una cuantiosa multa.
13. Kassel, siguiendo a Vahlen, secluye aquí la frase «pues la ira no se genera contra lo justo», absolutamente redundante.
14. Cf. 1378a33, 1378b34, 1379b3, 12, 30.
15. Kasel secluye aquí la frase «Pues la ira se da contra lo particular».

claro por la definición anterior[16]. Por tal motivo, bien se ha escrito[17]:

Di que fue Odiseo, conquistador de ciudades,

como si no estuviera vengado si el otro no se hubiera percatado de quién lo hacía y por qué. De suerte que ni nos enfurecemos con otros si no se dan cuenta de ello ni si están ya muertos, en la idea de que han recibido el castigo más extremo y no pueden padecer ni enterarse, que es lo que desean quienes están enfurecidos. Por eso tiene razón el poeta, refiriéndose a Héctor, cuando quiere calmar la cólera de Aquiles ante su cadáver[18]:

Es tierra insensible lo que ultraja, enfurecido.

Así que es evidente que quien desee suscitar la calma ha de elegir entre estos recursos y presentar a aquellos que suscitan iras como temibles, dignos de respeto, benefactores, causantes involuntarios o arrepentidos de lo que han hecho.

Capítulo IV

Hablemos a continuación de las personas a las que se ama y se odia y de los motivos para ello, tras haber definido

16. Se refiere a la dada en 1378a31, según la cual la ira es un anhelo de venganza manifiesta. Si deja de ser manifiesta, no satisface la ira.
17. Homero, *Odisea* 9.504. Odiseo, tras haber cegado al Cíclope, se jacta de su acción y le revela su nombre.
18. Homero, *Ilíada* 24.54. Estas palabras aparecen en boca de Apolo, quien trata de mover a los dioses a que intervengan para que terminen los ultrajes de Aquiles al cadáver de Héctor.

qué es la amistad y qué es amar. Sea pues amar querer para alquien lo que se considera bueno, en interés suyo, y
1381a no en el nuestro, y estar dispuesto a llevarlo a efecto en la medida de nuestras fuerzas. Y amigo es el que ama y es correspondido en su amor. Y creen ser amigos los que creen encontrarse en esa disposición mutua.

Sobre estos supuestos, es forzoso que sea amigo quien comparte nuestra alegría por lo bueno y nuestro dolor en los pesares, sin otro interés que el nuestro. Y es que todos nos alegramos cuando se realiza lo que deseamos y nos afligimos cuando ocurre lo contrario, de suerte que las penas y las alegrías son un indicio de lo que deseamos. También lo son aquellos que consideran buenas o malas las mismas cosas, así como los que tienen los mismos amigos y los mismos enemigos, pues necesariamente queremos las mismas cosas, así que quien quiere para otro lo mismo que quiere para sí pone de manifiesto que es amigo suyo. También queremos a los que se portan bien con nosotros o con las personas que nos importan, bien en asuntos importantes, bien con gran interés, bien en el momento oportuno y por causa de uno mismo. O a los que creemos que desean hacerlo, a los amigos de los amigos y a los que aman a quienes nosotros amamos o son amados por los que somos amados. O también a quienes tienen los mismos enemigos que nosotros, odian a los que odiamos y son odiados por los que nos odian, pues es evidente que todos ellos consideran buenas las mismas cosas que nosotros, de suerte que desean nuestro bien, y eso era lo propio del amigo [19]. También apreciamos a quienes están en disposición de ayudarnos, bien en asuntos de dinero, bien en aquellos de que depende nues-

19. Cf. el comienzo del cap. 4.

tra seguridad. Por eso estimamos a las personas liberales valerosas y justas (y suponemos que lo son quienes no viven a expensas de otros, es decir los que viven de ejercer un oficio, entre ellos los que lo hacen de la agricultura y más que nadie los que trabajan con sus manos). También a las personas razonables, porque no son injustas, y a los que no se ocupan de asuntos ajenos, por lo mismo, y a aquellos de quienes queremos ser amigos, si ellos demuestran quererlo, es decir, a aquellas personas que son nobles por su excelencia, los que gozan de prestigio entre todos o entre los mejores o entre los que admiramos o entre los que nos admiran.

También apreciamos a las personas con las que es placentero convivir o pasar el día, como son las de buen carácter, las que no nos echan en cara nuestros errores ni son ariscos ni peleones (porque estos últimos son todos combativos y los combativos demuestran querer lo contrario que uno) y a los que son tan hábiles para dar una broma como para aguantarla. Pues en ambos casos animan a quien está a su lado a hacer lo mismo, capaces como son de recibir una chanza y de hacerlas con finura. Y a los que elogian las buenas cualidades que poseemos, especialmente las que uno teme no poseer. Y a los que son 1381*b*
aseados en su apariencia, su indumentaria y en todo su modo de vivir. Y a los que no nos echan en cara ni nuestros errores ni sus favores, pues en ambos casos serían criticones. Y a los que no son rencorosos ni nos guardan sus agravios, sino son propensos a la concordia, pues creemos que serán con nosotros tal como sospechamos que son para los demás. Y a los que no son maledicentes ni están pendientes de los defectos de su prójimo ni de los suyos propios, sino de las virtudes, pues es lo que hace el hombre de bien, y a los que no nos llevan la contraria

cuando estamos enfurecidos o muy empeñados en algo, pues eso es ser combativos. A los que nos toman en serio en cierta forma, como los que nos admiran, los que nos consideran interesantes, o se alegran de vernos, especialmente si lo sienten por aquello por lo que más deseamos ser admirados o ser tomados en serio o resultar agradables. También apreciamos a quienes son semejantes a nosotros o se ocupan de lo mismo, a menos que compitan con nosotros o se ganen la vida con lo mismo, pues entonces ocurre lo de

el alfarero por el alfarero[20].

Y también a los que tienen deseo de lo mismo que nosotros, con tal de que sea posible compartirlo, porque en caso contrario el resultado es el mismo que antes. Y a aquellos ante los cuales nos comportamos de forma que no nos da vergüenza hacer lo que está mal visto, con tal de que no los despreciemos, pero ante los que nos avergüenza lo que está realmente mal[21]. Y aquellos con quienes rivalizamos y en quienes queremos despertar la emulación, no la envidia, los queremos o deseamos ser sus amigos. Y a quienes ayudamos a obtener beneficios, si ello no va a resultar un mal mayor para nosotros. Y a los que aman por igual a presentes y ausentes, razón por la cual todos aprecian a quienes se comportan así con los

20. La cita completa (tomada de Hesíodo, *Trabajos y días* 25) es «el alfarero por el alfarero siente inquina, y el artesano, por el artesano; el pobre está celoso del pobre, y el aedo, del aedo».

21. Se hace una distinción entre lo que está mal visto socialmente, porque se refiere a cuestiones de cortesía, que es innecesario mantener ante los amigos, y lo que es realmente malo, esto es, lo que entra en el terreno de la moral.

que han muerto. Y en general a quienes son muy amigos de sus amigos y no les fallan, pues de los hombres de bien amamos especialmente a los que lo demuestran en la amistad. También a los que no nos vienen con disimulos, como ocurre con los que incluso hablan de sus propios defectos, pues se ha dicho que entre amigos no nos avergüenza lo que está mal visto, así que si uno se avergüenza, no es amigo, y el que no se avergüenza, da la impresión de serlo. Y a quienes no son temibles sino que nos dan ánimo, pues nadie ama a quien teme.

Son formas de la amistad la camaradería, la intimidad, la familiaridad y otras por el estilo.

Favorecen la amistad el hacer favores, hacerlos cuando no se nos piden y hacerlos sin ostentación, pues así se demuestra que se ha hecho por el amigo y no por otra cosa.

En cuanto a la enemistad y el odio, es evidente que hay 1382*a*
que estudiarlos en función de sus contrarios, pues favorecen la enemistad, la ira, la humillación y la calumnia. Así pues, la ira se suscita por lo que a uno le afecta; la enemistad, tanto por lo que afecta como por lo que no afecta, pues si suponemos que alguien es de una determinada manera, podemos odiarlo. Y si la ira siempre se refiere a un individuo, como Calias o Sócrates, el odio puede referirse incluso a un género, pues al ladrón y al delator profesional los odia cualquiera. Y mientras que la una puede curarse con el tiempo, el otro es incurable; y la primera impulsa a provocar un sufrimiento, el segundo, a hacer mal; y es que quien se enfurece desea que su ira se manifieste, mientras que al que odia le da igual, y todas las cosas que producen sufrimiento son manifiestas, mientras que los mayores males, la injusticia y la insensatez, son los menos manifiestos. Y es que la presencia de la maldad no produce sufrimiento. Además, la ira va acompañada

de pesar; el odio, no. Pues el que está indignado sufre, pero el que odia, no. Y mientras que hay muchas cosas que pueden mover a piedad al iracundo, no hay ninguna que pueda conmover al que odia, ya que el primero quiere que aquel con quien está irritado sufra en venganza por lo que le ha hecho; el segundo quiere que no exista.

Por lo tanto, es evidente, según lo dicho, que es posible probar que tales personas son amigos o enemigos; si no lo son, dar la impresión de que sí, y si presumen de serlo, refutarlos, y si discuten por ira o por enemistad, llevarlos al terreno que uno prefiera. En cuanto a qué tememos, a quiénes y en qué disposiciones de ánimo, será evidente a continuación.

Capítulo V

Sea el temor un sufrimiento o turbación nacido de imaginar un mal venidero que puede provocar destrucción o sufrimiento. Pues no tememos todos los males, por ejemplo ser injustos o estúpidos, sino sólo los que pueden producir grandes sufrimientos o pérdidas. Y además, si no nos parece que van para largo, sino que están próximos y a punto de ocurrir. Lo que va para largo no lo tememos, pues todos sabemos que vamos a morir, pero como no va a ser en seguida, no nos preocupamos. Así que, si esto es el temor, forzosamente será temible cuanto parezca tener una gran posibilidad de destruir o producir daños que conduzcan a un gran sufrimiento. Por esa razón son también temibles los indicios de esas mismas cosas, pues son señal de que lo temible está próximo. Eso es pues el peligro, la proximidad de algo temible. Son indicios de peligro la enemistad y la cólera de quienes pueden hacer

algo, pues manifiestamente lo desean, de suerte que están muy cerca de hacerlo. Y la injusticia, caso de que tenga esta misma capacidad, porque el injusto es injusto en tanto que actúa con intención. También la excelencia ve- 1382b
jada, caso de que alguien tenga la capacidad de hacerlo, pues es claro que cuando es vejada, se tenía la intención, y de hecho se tiene la capacidad. Y el mismo temor existe con respecto a los que pueden hacer algo, pues forzosamente quien está en disposición de hacerlo está preparado para ello. Y como la mayoría de la gente es bastante mala, es presa de la codicia y se acobarda en los riesgos, generalmente es temible el que está a merced de otro, y en consecuencia, es de temer que los que están enterados de que hemos hecho algo malo nos denuncien o nos abandonen. También son temibles los que pueden cometer un delito para quienes pueden ser sus víctimas, ya que en general las personas son injustas cuando pueden. También lo son los que han sido víctimas de un delito o creen haberlo sido, pues están siempre acechando su oportunidad. Son asimismo temibles los que ya los han cometido, si tienen la capacidad, por temor a recibir un pago por ellos, pues dábamos por supuesto[22] que también era temible una cosa así. También los que luchan por las mismas cosas que nosotros, sin que sea posible que ambos las disfrutemos a la vez, pues con tales personas la lucha nunca se acaba. Son igualmente temibles los que son más poderosos que nosotros, pues si perjudican a quienes son más poderosos, con mayor razón podrían perjudicarnos a nosotros. Y aquellos a quienes temen los que son más poderosos que nosotros, por el mismo motivo. También quienes se han librado de personas más poderosas que

22. Cf. 1382a34.

nosotros y los que atacan a personas más débiles que nosotros, pues o bien son temibles ya de por sí o lo son por haber acrecentado su poder. En cuanto a aquellos con quienes hemos sido injustos o de los que somos enemigos o adversarios, no son tan de temer los irascibles y descarados como los tranquilos, irónicos o maliciosos, pues si están a punto de actuar no lo manifiestan, de suerte que nunca demuestran que lo dejan para más adelante.

Todo lo que es temible lo es más aún en los casos en que un error no puede corregirse, sino que o es totalmente imposible o no depende de nosotros, sino de nuestros contrarios. Y las cosas que no tienen remedio o no lo tienen fácil. Hablando en términos generales, es terrible cuanto da lástima cuando le ocurre a otro o está en trance de ocurrirle.

Tales son, pues, las cosas temibles y, por así decirlo, prácticamente las que más tememos. Hablemos ahora de en qué situación de ánimo tememos. Si efectivamente el temor va acompañado de una cierta sospecha de que se va a sufrir algo destructivo, es evidente que no tiene miedo ninguno de los que creen que no va a pasarles nada, ni tememos lo que creemos que no va a ocurrirnos ni a las personas de quienes no esperamos que nos hagan nada, ni cuando no lo creemos. Por tanto forzosamente tememos quienes creemos que puede ocurrirnos algo, a aquellos de quienes nos esperamos algo, lo que nos esperamos y cuando lo hacemos. No esperan que les pase algo ni
1383*a* quienes se encuentran en una gran prosperidad o así se lo parece (razón por la cual son altaneros, despreciativos y osados, características éstas que generan la riqueza, la fuerza, el tener muchos amigos y el poder) ni quienes creen que ya han padecido todos los sufrimientos más terribles, por lo que el futuro les deja fríos, como ocurre

con quienes han sufrido un apaleamiento[23], pues para que tengamos miedo se requiere que quede una cierta esperanza de salvación por la que sentimos ansiedad. Una prueba: el temor da lugar a deliberaciones, mientras que nadie delibera sobre situaciones desesperadas, de manera que, cuando sea mejor asustarlos, debemos ponerlos en la situación de que está en trance de ocurrirles algo, pues les ocurrió a otros más poderosos que ellos, y demostrarles que a sus iguales les ocurre o les ha ocurrido y por causa de quienes no lo esperaban lo que no esperaban y cuando no lo esperaban.

Una vez que ha quedado aclarado qué es el temor, qué cosas son temibles y en qué disposición de espíritu tememos, es evidente a partir de ello qué es tener ánimo, con qué nos sentimos animosos y en qué disposición de espíritu nos sentimos animosos, pues el ánimo es lo contrario del temor, como lo que sirve para animar lo es de lo temible, de suerte que se trata de una esperanza con la que nos imaginamos que los medios de salvación están próximos y que no hay cosas temibles o nos son lejanas. Sirven para animarnos las cosas terribles que están lejanas y las salvadoras que están próximas. Y que haya medios para corregir los errores y recursos abundantes o grandes o las dos cosas; no haber sido víctimas ni autores de un delito, y que no tengamos rivales en absoluto o que los que tengamos carezcan de poder o, en caso de que lo tengan, sean amigos nuestros, nos hayan tratado bien o hayan sido bien tratados por nosotros, o que aquellos que comparten nuestros intereses sean más, más poderosos o las dos cosas.

23. Se trata de un apaleamiento como castigo judicial. Era un castigo muy violento y podía llegar a acabar con la vida del condenado.

Son animosos quienes se encuentran en las siguientes disposiciones de espíritu: si creen que muchas cosas les han salido bien y no han sufrido reveses o si muchas veces han afrontado situaciones terribles y han conseguido librarse de ellas. Y es que las personas pueden ser impasibles por dos motivos, porque no han pasado una prueba o porque han dispuesto de recursos, como ocurre con los peligros del mar: ven el porvenir con ánimo tanto los que no han pasado una tempestad como los que tienen recursos, por su experiencia.

Lo mismo ocurre con lo que no es temible para los que son semejantes a nosotros ni para los inferiores ni para aquellos a quienes nos creemos superiores. Y lo creemos cuando ya los hemos superado a ellos mismos, a quienes son superiores a ellos o a personas semejantes a ellos.

Asimismo pasa con quienes creen que disponen de
1383*b* más ventajas y mayores con las que se hacen temibles, como son la abundancia de dinero, de personas, de amigos, de tierra y de recursos para la guerra, de todas o en mayor cantidad. Y si no se ha cometido un delito contra nadie o no se ha cometido contra muchos o contra aquellos a quienes tememos. Y cuando se haya sido víctima de un delito y, en general, si se está en buena disposición con los dioses, especialmente respecto a sus indicios y oráculos, pues la ira nos vuelve animosos, y no haber cometido un delito y ser víctima de él provoca la ira, mientras que se supone que lo divino auxilia a quienes son víctimas de la injusticia. Y cuando, al emprender algo, pensamos que no nos va a pasar nada o que vamos a salir con bien.

Hasta aquí lo dicho sobre las cosas que producen temor o dan ánimo.

Capítulo VI

Qué nos avergüenza y qué produce desvergüenza, así como ante quiénes y en qué situación de ánimo, quedará claro a partir de lo siguiente: sea la vergüenza un cierto sufrimiento y perturbación respecto a defectos presentes, pasados o venideros que parecen conducir al descrédito, mientras que la desvergüenza sería un cierto menosprecio e indiferencia respecto a esos mismos. Por tanto, si la vergüenza es como acabamos de definirla, es necesario que nos avergoncemos por todos los defectos que parecen ser un desdoro, bien para nosotros mismos, bien para quienes nos importan. En este grupo se incluyen todas las acciones fruto de algún defecto, por ejemplo arrojar el escudo y huir, que es fruto de la cobardía, como no devolver un depósito lo es de la injusticia o tener relaciones sexuales con quienes no se debe o donde o cuando no se debe, de la intemperancia; o beneficiarse de cosas mezquinas o vergonzosas o de personas indefensas, como los pobres o los muertos (de donde viene el proverbio «sacar algo incluso de un cadáver» [24]), lo es de la rapacidad o de la ruindad.

También avergüenza, en asuntos de dinero, no auxiliar cuando se puede o menos de lo que se puede o aceptar auxilio de quienes tienen menos recursos, tomar a préstamo cuando va a parecer que se pide, pedir cuando va a parecer que se reclama un pago o reclamar un pago cuando va a parecer que se pide, alabar algo para que parezca que se pide, sin cejar cuando no se consigue, pues todo ello es indicio de mezquindad, igual que elogiar a las personas en su presencia lo es de adulación; lo mismo hay

24. Diogeniano, 5.84.

que decir de alabar en exceso las virtudes y paliar los defectos, hacer exagerados extremos de dolor por el dolor de una persona presente y todas las acciones por el estilo, pues son indicios de adulación.

Es igualmente vergonzoso no soportar fatigas soportadas por personas de más edad, acostumbradas a la vida
1384*a* fácil, más ricas o en general menos capaces que nosotros, pues todo ello es señal de molicie. O aceptar favores de otro, incluso muchas veces, y criticar el favor que nos ha hecho, pues todo ello es señal de pobreza de espíritu y de bajeza; igualmente hablar continuamente de uno mismo y pregonarse y atribuirse los méritos de otro, pues eso es señal de jactancia.

De modo semejante, dan vergüenza los actos o señales de cada uno de los defectos de carácter, o los semejantes, pues son feos y vergonzosos, y además de eso, no participar en las acciones honrosas en las que participan todos, o todos los que son semejantes a nosotros, o la mayoría. Llamo «semejantes a nosotros» a los de un mismo pueblo, a los conciudadanos, a los de nuestra edad, a los parientes y a los que están en general en situación de igualdad con nosotros, pues es ya vergonzoso, por ejemplo, no participar en la educación en la misma medida que ellos, y algo semejante ocurre con lo demás.

La vergüenza se acentúa si da la impresión de que tenemos la culpa de todo lo dicho, pues parece que tales actos están más motivados en un vicio si uno mismo es causante de que hayan ocurrido o de que estén ocurriendo o de que estén en trance de ocurrir.

Nos avergonzamos cuando nos ocurren, nos han ocurrido o van a ocurrirnos cosas que mueven al descrédito y a críticas, como ser objeto de ultraje, e igualmente los actos voluntarios o involuntarios que llevan a la indis-

ciplina (y son involuntarios los que se deben a coacción), pues la persistencia en ellos o no defenderse de ellos es producto de la falta de hombría y la cobardía. Estas acciones y otras del mismo tipo son las que nos dan vergüenza. Pero como la vergüenza consiste en imaginar algo que concierne al desprestigio, y por el desprestigio mismo, pero no por lo que de él se deriva, y como nadie se preocupa del prestigio más que por mediación de quienes van a opinar de él, forzosamente nos avergonzaremos ante aquellos a quienes tenemos en cuenta. Tenemos en cuenta a quienes nos admiran, a quienes admiramos y a aquellos por quienes queremos ser admirados, con quienes competimos y a aquellos cuya opinión no despreciamos. Deseamos que nos admiren y admiramos a aquellos que poseen algún bien de los estimables o a aquellos de quienes depende algo de lo que precisamente tenemos gran necesidad, como ocurre son los que se enamoran. Competimos con quienes son semejantes a nosotros. Y nos preocupamos de la opinión de las personas discretas, en tanto que son sinceras, como ocurre con las personas mayores o instruidas.

También nos da vergüenza lo que está a la vista o es más manifiesto, de ahí el proverbio

la vergüenza es lo que entra por los ojos[25].

25. Cf. ya Eurípides, *Cresfontes, Fr.* 457 N^{2}, 75 Au. (cf. A. Harder, *Euripides Kresphontes and Archelaos,* Leiden 1985, p. 45 y comentario en pp. 118 s.; C. Collard, M. J. Cropp y K. H. Lee, *Euripides. Selected Fragmentary Plays,* I, Warminster 1995, 134-5 y com. en p. 146): «La vergüenza nàce en los ojos, hijo». Cf. también *App. Prou.*1.10. Hay que entender aquí «vergüenza» no tanto como el sentimiento que se experimenta por algo que se ha hecho, sino como el impulso inhibidor que nos lleva a evitar determinadas acciones.

Por eso nos da más vergüenza de quienes van a estar
1384b más tiempo con nosotros o nos prestan atención porque en ambos casos estamos ante sus ojos. Y también de aquellos a quienes no se les pueden reprochar los mismos defectos que a nosotros, pues es evidente que serán contrarios a ellos, y ante los que no son indulgentes con quienes les parece que yerran. Y es que se dice que uno no se indigna con el prójimo por lo que uno mismo hace, así que es evidente que se indigna por lo que no hace. Y ante los dados a propalar chismes, pues no hay ninguna diferencia entre no creer que algo es malo y no contar chismes sobre ello. Son dados a propalar chismes los que han sido víctimas de la injusticia, porque están siempre al acecho, y los maledicentes, pues si hablan mal incluso de quienes no yerran, lo harán aún peor de los que yerran.

De igual modo nos avergonzamos ante quienes emplean su tiempo en los yerros de sus semejantes, como los burlones o los autores de comedias, pues éstos son en cierto modo maledicentes y dados a propalar chismes. Y ante quienes nunca nos han fallado, pues se han ganado algo parecido a la admiración. Por el mismo motivo nos da vergüenza de quienes recurren a nosotros por primera vez, porque aún no les hemos decepcionado. Eso ocurre con los que pretenden ser amigos nuestros desde hace poco (pues sólo han visto nuestras mejores cualidades y por eso está bien la respuesta de Eurípides a los siracusanos[26]), y con los que nos conocen de tiempo, pero no conocen nada malo de nosotros.

26. Cf. n. XV, *Fr.* 2, II, p. 216 Baiter-Sauppe. Según el escoliasta de este pasaje, Eurípides (un personaje que pudo haber sido el famoso dramaturgo) fue enviado a negociar la paz con los siracusanos, y como no los encontró demasiado dispuestos, dijo: «Deberíais, siracusanos, respetar nuestras expresiones de estima, aunque sólo fuera porque venimos a pediros algo desde hace muy poco».

Y nos avergonzamos no sólo de las cosas mencionadas como vergonzosas, sino también de las que son señales de ellas, como no sólo nos avergonzamos de tener relaciones sexuales sino de aquello que lo pone en evidencia, y no sólo de cometer actos deshonrosos, sino también de mencionarlos. De modo semejante, no sólo nos avergonzamos ante las personas de las que antes hablamos, sino de quienes se lo van a contar, como sus criados o amigos. Pero en general no nos avergonzamos de aquellos cuya fama en lo que se refiere a la veracidad despreciamos (pues nadie se avergüenza ante los niños más que ante los animales) ni nos avergonzamos lo mismo ante conocidos que ante desconocidos, sino que ante los conocidos nos avergüenza lo que realmente está mal, y ante los ajenos, lo que simplemente está mal visto[27].

Los estados de ánimo en los que nos avergonzamos serían los siguientes: en primer lugar, si nos encontramos ante quien está en un estado de ánimo como aquellos ante quienes decía[28] que nos avergonzábamos (es decir, los que admiramos, los que nos admiran o aquellos por los que queremos ser admirados o a quienes necesitamos para algún beneficio que no se consigue con mala reputación), bien porque nos están viendo ellos mismos (como lo que Cidias dijo en su discurso sobre la asignación de tierra de Samos[29], pues les pidió a los atenienses que se imaginaran que los griegos habían hecho un corro a su alrededor para ver y no sólo oír lo que iban a votar) o porque están cerca o están en disposición de enterarse. Por eso mismo cuando

27. Cf. n. 20 de este Libro II.
28. 1384a26.
29. Cf. n. LVI, II, p. 318 Baiter-Sauppe. No tenemos la menor información acerca de este suceso.

nos va mal no queremos que nos vean quienes antes nos
1385a emulaban pues los émulos son admiradores.

También nos avergonzamos cuando llevamos sobre nosotros acciones o situaciones infamantes, bien de nosotros mismos, bien de nuestros antepasados o de otros cualesquiera con los que tenemos algún parentesco. Y en general, ante quienes se siente vergüenza, como los que antes hemos dicho o quienes nos toman como referencia, por ejemplo aquellos de quienes somos maestros o consejeros o si son distintos, pero similares a nosotros, y con los que rivalizamos, pues son muchas las cosas que hacemos o no hacemos por vergüenza ante ellos. También somos más proclives a avergonzarnos si van a vernos y tenemos que vivir ante los ojos de los testigos de nuestros actos. Por esa razón también Antifonte el poeta, cuando estaba a punto de morir apaleado por orden de Dionisio y vio que los que iban a morir con él se tapaban la cara cuando pasaban ante las puertas, les dijo:

> ¿Por qué os tapáis? ¿Teméis acaso que alguno de esos os vea mañana? [30]

Esto es todo sobre la vergüenza. En cuanto a la desvergüenza, está claro que obtendremos muchos argumentos a partir de sus contrarios.

Capítulo VII

Con quiénes tenemos generosidad, en relación con qué y en qué disposición de ánimo quedará claro una vez que

30. 55 T 1 Snell.

hayamos definido la generosidad. Sea la generosidad –en el sentido en que decimos que el que la tiene «tiene generosidad»[31]– la asistencia a quien la necesita sin obtener nada a cambio ni beneficio alguno para el que asiste y sí para el otro. La generosidad es mayor para quien tiene una imperiosa necesidad o si la tiene de algo grande y difícil o en determinadas oportunidades o si se es el único o el primero que presta asistencia o el que lo hace en mayor medida. Las necesidades son los deseos, especialmente los que comportan sufrimiento si no se cumplen. A este grupo pertenecen las pasiones como el amor y también las que se suscitan en las vejaciones del cuerpo y en los peligros, pues el que está en peligro es víctima de la pasión, igual que el que sufre. Por ello, quienes se encuentran en la pobreza y en el destierro, aunque les brindemos una pequeña ayuda, nos la agradecen por la magnitud de su necesidad y por la oportunidad, como el que dio la estera en el Liceo[32]. Es pues forzoso que la asistencia se preste principalmente en estas cosas y, si no, en otras iguales o mayores.

En consecuencia, una vez que se ha puesto de manifiesto en quiénes y en qué momentos nace la generosidad, y en qué disposición de ánimo, es evidente que, sobre esta base, debemos presentar los argumentos, demostrando que unos están o han llegado a estar en un determinado grado de sufrimiento y necesidad y que otros les han so-

31. La razón de este inciso es que en griego *charis* tiene otros sentidos, como «gracia», «belleza», «gratitud», etc., pero la locución *echein charin* significa «tener generosidad».
32. Se trata sin duda de una anécdota doméstica, probablemente una especie de dicho chistoso que debía de circular por el Liceo pero del que nada sabemos. Tiene todo el aspecto de tratarse de un rasgo humorístico del Estagirita.

corrido o les están socorriendo hasta tal extremo en tal necesidad. Y es evidente también sobre qué bases se puede negar que ha habido generosidad y presentar a otros
1385b como faltos de generosidad. Puede decirse, en efecto, o bien que prestan o prestaron socorro en beneficio propio (y eso ya no es generosidad[33]) o que lo hicieron por casualidad o porque se vieron obligados, o que devolvieron un favor, no que lo hicieron, tanto si lo sabían como si no, pues en ambos casos se trataba de dar algo a cambio de otra cosa, de modo que no habría en ello generosidad. Hay que hacer esta indagación en todas las categorías[34] pues la generosidad tiene una entidad, cantidad, cualidad, tiempo o lugar. Serán pruebas de falta de generosidad si no se prestó una ayuda menor, mientras que a los enemigos se les presta la misma u otra igual o mayor. Pues es evidente lo que se ha hecho no ha sido por nosotros. O si se nos da algo a sabiendas de que carece de valor, pues nadie reconoce que necesita cosas sin valor.

Hasta aquí, lo dicho sobre ser generoso y no serlo. Hablemos ahora de qué cosas son dignas de compasión, a quiénes compadecemos y en qué disposición de ánimo.

Capítulo VIII

Sea la compasión un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros. Y eso cuando el mal parece estar próximo, pues evidentemente es necesario

33. Cf. 1385a19.
34. Cf. *Categorías* 1b25 ss.

que el que va a sentir compasión se considere expuesto a sufrir algo malo él mismo o alguno de los suyos, y que este mal, como se ha dicho en la definición, sea similar o próximo. Por ello no se compadecen ni los que están absolutamente perdidos (pues creen que ya nada puede pasarles, sino que ya les ha pasado) ni los que se creen inmensamente felices; antes al contrario, éstos se muestran altaneros. Y es que, si creen que todos los bienes están a su alcance es evidente que tampoco creen estar expuestos a padecer ningún mal, pues también eso es un bien.

Sí se creen expuestos a sufrir algún mal los que ya han padecido alguno y se han librado de él, las personas mayores por ser sensatos y por su experiencia, los débiles, y más aún los acobardados, y las personas instruidas, pues son dados a calcular. Y a quienes tienen padres, hijos o esposas, pues son algo suyo y susceptibles de que les ocurra algo de lo que hemos dicho. No les ocurre a los que están dominados por un sentimiento propio de la hombría, como la ira o la audacia (pues ninguna de las dos se plantea lo venidero), ni a los que están en una disposición soberbia (pues tampoco éstos se plantean que pueda pasarles algo), ni a los que tienen un terror excesivo (pues no se apiadan los que son presas del pánico por estar sólo pendientes de lo que les ocurre a ellos). Sí en cambio a los que se encuentran a medio camino entre lo uno y lo otro.

Se requiere además que creamos que hay personas de bien, ya que quien cree que no las hay considerará que todos son merecedores del mal. Y también, en general, 1386*a*
que estemos en disposición de recordar que determinadas cosas nos han ocurrido a nosotros o a alguno de los nuestros, o que es esperable que nos sucedan a nosotros o a alguno de los nuestros. Queda dicho, pues, en qué

disposición nos compadecemos. De qué nos apiadamos es claro de acuerdo con la definición, pues todas las cosas que producen sufrimiento o dolor mueven a compasión, al igual que las que causan la muerte y aquellos males de gran importancia cuya causa es el azar. Dolorosos y destructivos son las diversas formas de morir, las torturas y los malos tratos, la vejez, las enfermedades, la falta de comida. Males cuya causa es el azar son la falta de amigos, la escasez de amigos (por ello produce compasión que le separen a uno violentamente de sus amigos y compañeros), la deformidad, la debilidad, la tullidez, el que salga mal lo que debía resultar bien y la acumulación de estas desgracias. Y que sobrevenga algo bueno después de que se ha padecido un mal, como ocurrió con Diopites, a quien le llegaron los presentes del Rey cuando ya estaba muerto[35], y que o nunca nos salga nada bien o no podamos disfrutar de lo que nos sale bien.

De todo eso y de cosas semejantes nos compadecemos. Además nos compadecemos de quienes conocemos, a menos que tengan una relación muy estrecha con nosotros, pues en este caso nos sentimos como si nos hubiera ocurrido a nosotros[36]. Por eso Amasis no lloró por un hijo suyo cuando lo llevaron a la muerte, según dicen, pero sí por un amigo que pedía limosna[37]. Y es que si esto

35. Conocemos dos personajes con este nombre: uno, estratego, citado por Demóstenes, *Acerca de la corona* 70, *Filípicas* 3.15, muerto hacia 340 a.C., en cuyo caso el rey mencionado sería Filipo de Macedonia, y otro, un sacerdote e intérprete de oráculos citado entre otros por Plutarco, *Pericles* 32, en cuyo caso el rey sería el persa.
36. Lo que no es ya «compadecerse», sino simplemente «padecer».
37. Se trata de una imprecisión de Aristóteles, ya que en Heródoto 3.14 se cuenta por extenso esta anécdota, pero atribuyéndosela al faraón Psaménito, hijo de Amasis.

último es digno de compasión, lo primero es terrible, y lo terrible es distinto de lo que mueve a compasión; produce un rechazo de la compasión y muchas veces favorece lo contrario, pues ya no se siente compasión ante la inminencia de lo terrible.

Compadecemos a quienes se nos parecen en edad, costumbres, estado, rango o linaje, pues en todos estos casos se acentúa la impresión de que lo que les pasa podría sucedernos a nosotros, y es que en general también en esto debemos dar por supuesto que nos compadecemos cuando le ocurre a otros lo que tememos que nos ocurra a nosotros. Y como lo que nos mueve a compasión son las desgracias que nos parecen próximas, pues las que ocurrieron hace diez mil años o las venideras, como ni las esperamos ni nos vienen a la memoria, o no suscitan en absoluto nuestra compasión o al menos no en el mismo grado, forzosamente quienes acentúan el efecto de sus palabras con gestos, tonos de voz, sensaciones y, en general, con una interpretación, suscitan más la compasión (pues hacen que el mal parezca cercano, al ponerlo ante nuestros ojos, bien como si fuera o pasar o como si acabara de ocurrir). Lo que acaba de pasar o va a 1386b
ocurrir en seguida suscita más la compasión. Por ello, también provocan tal efecto lo que nos recuerda el mal, como las prendas de quienes han padecido y cosas similares, así como las palabras y lo demás de los que están sumidos en un padecimiento, como quienes están en trance de morir, pues todo eso suscita más nuestra compasión por la evidencia de su proximidad. Pero lo más digno de compasión es ver a personas de bien en tales situaciones; por ser inmerecidas y porque se nos ponen ante la vista.

Capítulo IX

Lo más opuesto a compadecerse es lo que llamamos indignarse. Pues apesadumbrarse por las desgracias inmerecidas es –en cierto modo y como consecuencia de un mismo comportamiento– lo opuesto de apesadumbrarse por los éxitos inmerecidos. Ambas son afecciones de un comportamiento noble, pues es debido acompañar en su pesar y compadecer a quienes les va mal sin merecerlo e indignarse con quienes tienen éxito sin merecerlo. Y es que es injusto lo que ocurre inmerecidamente, y por tal motivo le atribuimos indignación incluso a los dioses.

Podría dar la impresión de que, de igual modo, la envidia se opone a compadecerse, en la idea de que es afín a la indignación o incluso una misma cosa. Pero es distinta, pues la envidia es un sufrimiento turbador y que no se refiere al éxito de quien no lo merece, sino al de quien es igual o parejo a nosotros. Ambos sentimientos tienen en común el que no se atiende a que a nosotros nos ocurrirá otra cosa, sino sólo a lo que se refiere al prójimo, pues ya no será envidia ni tampoco indignación, sino temor, si lo que suscita el sufrimiento y la turbación es que uno va a sufrir un perjuicio como consecuencia del éxito del otro.

Es evidente que los sentimientos contrarios serán correlativos de éstos, pues el que se aflige por quienes sufren inmerecidamente se alegrará o no se afligirá por los que sufren merecidamente; por ejemplo, ninguna persona de bien se afligiría por los parricidas y asesinos en caso de que alcancen su castigo, pues debe alegrarse por hechos de este tipo tanto como por la prosperidad de quien la merece. En efecto, ambas cosas son justas y provocan la alegría de la persona decente, pues ésta forzosamente espera que lo que le ha ocurrido a una persona similar le

ocurra también a ella. Y todos esos sentimientos son propios del mismo comportamiento, mientras que los contrarios lo son del contrario. Y es que quien se alegra del 1387a
mal ajeno es igual que el envidioso, ya que quien se aflige por algo que ocurre o que se tiene necesariamente se alegra por su inexistencia y por su pérdida. Por ello todos estos sentimientos imposibilitan la compasión (y se diferencian por los motivos señalados), y en consecuencia son todos similarmente válidos para representar los hechos[38] como no merecedores de compasión.

Así pues, hablemos lo primero de la indignación; con quiénes nos indignamos, por qué y en qué disposición de ánimo, que luego trataremos lo demás. Ello parece evidente, de acuerdo con lo dicho. Pues si la indignación es un sufrimiento por los éxitos evidentemente inmerecidos, es claro, en primer lugar, que no es posible indignarse de todos los bienes. Pues no nos indignaremos con quien es justo o valeroso o va a alcanzar la excelencia (pues no hay tampoco compasión para lo contrario), sino con la riqueza, el poder y cosas semejantes que, hablando en términos generales, merecen los buenos, y contra quienes están naturalmente dotados de bienes como son el linaje, la belleza y otros por el estilo.

Y como lo que viene de antiguo parece muy próximo de lo natural, es forzoso que se sienta más indignación con los que tienen un determinado bien, si se da el caso de que tienen recientemente aquello por lo que se tiene éxito. Y así fastidian más los nuevos ricos que los que lo son de antiguo y por su familia, y de modo similar ocurre con los gobernantes, los poderosos, los que tienen mu-

38. Se entiende que en nuestro discurso, contrario a aquel en que el contrincante pretende atraer hacia sí la compasión del jurado.

chos amigos o buenos hijos y cualquier otra cosa similar. Lo mismo pasa en caso de que por uno de esos bienes les sobrevenga otro, pues fastidian más los nuevos ricos que gobiernan a causa de su riqueza que los ricos de antiguo. Y algo parecido ocurre con lo demás. El motivo es que unos parecen poseer lo que les corresponde y los otros, no, pues lo que se manifiesta de un determinado modo desde siempre parece ser auténtico, de suerte que los demás no tienen lo que les corresponde. Y como cada uno de los bienes no es merecido por cualquiera, sino que existe una cierta correspondencia y propiedad entre unos y otros, como la hermosura de las armas no es apropiada para el hombre justo sino para el valeroso, y una boda distinguida no corresponde a los nuevos ricos sino a los de buena familia, así también si alguien, aun siendo bueno, no logra lo que le es apropiado provoca la indignación. También el que alguien inferior trate de competir con quien es superior, especialmente cuando lo es en una misma cosa. Por eso se dice:

> Evitaba el combate con Ayax Telamonio
> pues Zeus se indignaba con él cuando combatía
> [con un varón más valeroso[39],

1387b y si no, cuando el inferior trata de competir con el superior en cualquier sentido, como por ejemplo el músico con el justo, pues la justicia es más importante que la música.

39. Cf. Homero, *Ilíada* 11.542. En el texto homérico sólo aparece el primero de los versos citados por Aristóteles, no el segundo, que, sin embargo, es citado también por Plutarco, *Cómo leer los poetas* 24 c, 36 a, *Vida de Homero* 2.132. Cf. M. Sanz Morales, *El Homero de Aristóteles*, Amsterdam 1994, 128-131.

Así que queda claro, de acuerdo con lo dicho, con quiénes nos indignamos y por qué, pues los motivos son los que hemos dicho y otros similares.

Tienen propensión a indignarse las siguientes personas: los que poseen los mayores bienes, siendo dignos de ellos, pues no es justo que los que no tienen méritos similares sean merecedores de bienes similares. En segundo lugar, los que son nobles e importantes, pues juzgan bien y odian la injusticia. O los que son ambiciosos y desean determinados fines, especialmente si ambicionan lo que otros consiguen sin ser dignos de ello. Y en general, los que se consideran merecedores de lo que otros no merecen tienen propensión a indignarse contra éstos y por ese motivo. Es por eso por lo que las personas serviles, bajas y sin ambición no son propensas a indignarse, porque no hay nada de lo que se crean merecedoras.

Es evidente, de acuerdo con lo dicho, cuáles son las personas de cuyas desgracias, fracasos o carencias debemos alegrarnos o no apenarnos. Pues de lo expuesto se deducen claramente sus contrarios, de suerte que si el discurso pone a los jueces en esta disposición de ánimo y demuestra que los que tratan de provocar su compasión y los motivos por los que tratan de hacerlo resulta que no la merecen, sino más bien merecen lo contrario, será imposible que se apiaden.

Capítulo X

También está claro por qué envidiamos, a quiénes y en qué disposición de ánimo, si la envidia es un sufrimiento que sentimos por quienes son parejos a nosotros, a causa de su manifiesta fortuna en los bienes menciona-

dos y no por nuestro interés personal, sino sólo por su causa. Envidiamos, pues, a quienes son semejantes a nosotros o lo parecen. Me refiero a los semejantes en nacimiento, parientes, edad, estado, prestigio o bienes. También son envidiosos aquellos a quienes poco falta para tenerlo todo. Por eso lo son los que han alcanzado grandes éxitos y disfrutan de prosperidad, pues creen que todos quieren llevárseles lo suyo. O los que tienen especial prestigio en algo, sobre todo por su sabiduría o su bonanza. Y los ambiciosos son más envidiosos que los no ambiciosos, al igual que los que se las dan de sabios, pues son ambiciosos en la sabiduría. Y en general quienes aman la gloria en algún terreno son ambiciosos en él. O los pobres de espíritu, pues todo les parece grande.

En cuanto a lo que es objeto de envidia, ya hemos hablado de los bienes que lo son, pues por las acciones o po-
1388a sesiones que afectan a nuestro pundonor, ambición o deseos de gloria, así como por las que se ganan por suerte, por casi todas ellas se suscita la envidia, sobre todo por las que ambicionamos o creemos que deben ser nuestras o cuya posesión nos permitiría destacar un poco o quedarnos un poco menos por debajo.

También es evidente a quiénes envidiamos, pues se ha hablado de ello al mismo tiempo; envidiamos en efecto a los que nos son próximos en el tiempo, en el espacio, la edad y el prestigio. Por eso se ha dicho:

> También sabe envidiar lo que nos es más familiar[40].

Y a aquellos con los que rivalizamos, que, en efecto, son los que acabamos de decir, pues nadie rivaliza con

40. Esquilo, *Fr.* 305 Radt.

personas de hace diez mil años o venideras, ni con los de las Columnas de Hércules[41], ni con aquellos que en nuestra opinión o en la de otros quedan muy por debajo de nosotros o muy por encima. Así que competimos con las personas y por las cosas que están en condiciones semejantes a las nuestras.

Y como rivalizamos con nuestros competidores en los certámenes o en el amor y en general con quienes desean lo mismo que nosotros, es forzoso que los envidiemos más que a los demás, por lo que se ha dicho:

y el alfarero al alfarero[42].

También a aquellos cuyas ganancias o éxitos son un reproche para nosotros, porque nos son próximos o semejantes a nosotros, pues es evidente que no hemos conseguido el bien que ellos han logrado y en consecuencia ese sufrimiento genera en nosotros la envidia. Igual ocurre con los que tienen o se han ganado lo que a nosotros nos correspondió o ganamos en otro tiempo, motivo por el cual los de más edad envidian a los más jóvenes y los que han gastado mucho en una cosa a los que la han conseguido por poco. Y los que han obtenido algo a duras penas o no lo han logrado envidian a quienes lo han conseguido rápidamente.

También está claro por qué se alegran los envidiosos, con quién y en qué disposición de ánimo; el estado de ánimo con el que nos afligimos será el mismo con el que

41. El estrecho de Gibraltar, un lugar absolutamente lejano y desconocido para los griegos de la época de Aristóteles y que venía a significar algo así como «los confines del mundo».
42. Hesíodo, *Trabajos y días* 25, cf. 1381b16 y n. 19 a este mismo Libro.

nos alegramos de las cosas contrarias. En consecuencia, si nosotros mismos nos vemos predispuestos a un determinado estado de ánimo, y los que se consideren merecedores de compasión o de conseguir algún bien son presentados de la forma que hemos dicho, es evidente que no obtendrán compasión de aquellos a quienes toca decidir[43].

Capítulo XI

Aclararemos a continuación en qué disposición de ánimo sentimos emulación, por qué y ante quiénes. Pues si la emulación es un cierto sufrimiento por la presencia manifiesta en personas semejantes por naturaleza a nosotros de bienes estimados y que podemos conseguir, y no porque el otro los tiene, sino porque nosotros no (por tal motivo la emulación es digna y propia de personas dignas, mientras que envidiar es vil y de gente vil, pues mientras que uno, por la emulación, se prepara a sí mismo para alcanzar esos bienes, otro, por envidia, lo hace para que el prójimo no los alcance), entonces necesaria-
1388*b* mente sienten emulación los que se consideran dignos de bienes que no poseen –ya que nadie se considera digno de lo que es manifiestamente imposible–. Por eso la sienten los jóvenes y los magnánimos, así como aquellos que disponen de bienes que son dignos de varones prestigiosos, como son la riqueza, la abundancia de amigos, los cargos y otros similares, pues, en la idea de que les son adecuados en tanto que son hombres de bien, porque tie-

43. Esto es, del público al que hay que convencer, sea un jurado o la Asamblea.

nen lo que es adecuado a los buenos, sienten emulación ante este tipo de cosas. También aquellos a los que estiman los demás o tienen antepasados, parientes, allegados, un pueblo o una ciudad prestigiosa sienten emulación por ello, pues creen que les son cosas familiares y que son dignos de ellas. Y si son propicias a la emulación las cosas prestigiosas, necesariamente lo son las excelencias de este género y cuanto resulta beneficioso para los demás y benefactor, pues se honra a las personas benefactoras y nobles. Igual ocurre con todos los bienes que comportan un disfrute para el prójimo, como la riqueza y la belleza, más que la salud.

Es evidente también quiénes son los que despiertan la emulación, pues lo son quienes poseen bienes como los siguientes y otros parecidos: me refiero a los que ya hemos dicho, como valentía, sabiduría y poder. Pues quienes tienen influencia pueden hacer bien a muchos, como los generales, los rétores [44] y todos los que tienen algún poder de este tipo. Y aquellos a quienes la gente quiere asemejarse o de quien desean ser conocidos o amigos. O aquellos a quienes admira la gente o a quienes nosotros mismos admiramos. O aquellos de quienes poetas o escritores en prosa dicen elogios y panegíricos.

Despreciamos por las cualidades contrarias, pues lo contrario de la emulación es el desprecio, como emular lo es de despreciar. Forzosamente, quienes están en una disposición como para emular a alguien o para ser emulados son propensos a despreciar a quienes presentan los

44. Grupo amplio que englobaría actividades diversas, relacionadas con el poder, como quienes presentan proposiciones de ley en la Asamblea, abogados o políticos. Hablar bien era una condición para el éxito político en la democracia ateniense.

defectos contrarios a los bienes que despiertan la emulación, precisamente por ellos. Por eso a menudo se desprecia a los que tienen buena fortuna cuando no va acompañada de los bienes prestigiosos.

Hasta aquí lo dicho acerca de los motivos por los que sobrevienen y desaparecen las emociones y de dónde se obtienen los argumentos que se refieren a ellas.

Capítulo XII

A continuación, consideremos cuáles son los modos de ser[45] en relación con las emociones, estados, edades y dones de la fortuna. Llamo emociones a la ira, el deseo y demás, de las que hablamos antes[46]; estados, a las excelencias y vicios, de los que también hablamos antes[47] en relación con los que escoge y practica cada uno. Las edades
1389*a* des son la juventud, la madurez y la vejez, y llamo don de la fortuna a la nobleza de sangre, riqueza, recursos y los contrarios y, en general, a la buena y a la mala suerte.

Efectivamente, los jóvenes, en cuanto a su modo de ser, son propensos a desear y a hacer lo que desean. En cuanto a los deseos del cuerpo son especialmente inclinados a los sexuales e incapaces de dominarlos, aunque también son inconstantes y dados a aburrirse de sus deseos; desean vehementemente pero se les pasa rápidamente. Y es que sus impulsos son agudos, pero no intensos, como la sed y el hambre de los enfermos. Son temperamentales, vehe-

45. Inicia Aristóteles unos capítulos sobre los modos de ser que importan al orador. Es éste un tema muy del gusto de la escuela de Aristóteles. Su discípulo Teofrasto dedicó una obra *(Caracteres)* a este tema.
46. En los caps. 2-11.
47. En Libro I, cap. 9.

mentes e inclinados a la ira, y se dejan dominar por sus impulsos, pues por su pundonor no soportan sentirse menospreciados, sino que se irritan si creen que sufren un trato injusto. Son deseosos de prestigio, pero lo son más de ganar, pues la juventud desea ardientemente la superioridad, y la victoria es una forma de superioridad. En cambio ambas cosas son más importantes para ellos que el deseo de dinero. Y es que son muy poco deseosos de dinero porque no han experimentado aún lo que significa su falta, como dice la máxima de Pítaco dirigida a Anfiarao[48]. No tienen mal natural, sino bueno, porque aún no han conocido muchas perversidades. Son confiados porque aún no les han engañado muchas veces, y esperanzados, porque tienen un calor natural, semejante al que sienten los borrachos[49], además de porque aún no han fracasado muchas veces. La mayor parte de su vida está llena de esperanza, porque la esperanza se refiere al porvenir, y el recuerdo, al pasado, y para los jóvenes el futuro es largo, y el pasado, corto; en el primer día, por así decirlo, no se puede recordar nada y sí esperarlo todo. También son engañadizos, por lo dicho, pues se esperanzan con facilidad, y más valerosos, porque son impulsivos y llenos de esperanza: lo primero les quita el miedo, lo segundo les da ánimos, pues nadie teme cuando está indignado, y esperar un bien da ánimos. Además son vergonzosos, pues todavía no se plantean otras metas nobles, sino que están educados sólo en las convenciones. Y mag-

48. Lamentablemente desconocemos cuál era esa máxima. Pítaco es uno de los Siete Sabios, y Anfiarao, un adivino tebano, participante en la expedición de los Siete contra Tebas.
49. Era ésta una doctrina sostenida por médicos antiguos y repetida, por ejemplo, en la *Ética Nicomáquea* 1154b10. En *Problemas* 955a13 se le da incluso una explicación física al hecho.

nánimos, pues aún no se han visto humillados por la vida ni han aprendido a qué nos vemos obligados, a más de que la magnanimidad implica que nos consideramos dignos de grandes logros, y eso es cosa de quien está lleno de esperanza. Prefieren realizar acciones hermosas mejor que provechosas, pues viven más de acuerdo con su modo de ser que con el cálculo, y es que el cálculo se refiere a lo provechoso, y la excelencia, a lo hermoso. Son más amigos de sus amigos y de sus compañeros que los de las de-
1389*b* más edades porque disfrutan de vivir en compañía y aún no eligen nada de acuerdo con el provecho, y en consecuencia, tampoco a los amigos. Todos sus errores son por exceso e impetuosidad, en contra de la máxima de Cilón[50], ya que todo lo hacen en exceso: aman en exceso, odian en exceso y en todo lo demás es por el estilo. Creen saberlo todo y están absolutamente seguros, y eso es el motivo de que todo lo hagan en exceso. Cometen agravios para injuriar, no por hacer daño. Son compasivos, porque suponen a todo el mundo noble y mejor de lo que es, pues miden al prójimo por el rasero de su propia inocencia, de suerte que suponen que sus sufrimientos son inmerecidos. Son propensos a reír y por ello también bromistas, pues la broma es una insolencia atemperada por la buena educación. Así es, pues, el modo de ser de los jóvenes.

Capítulo XIII

Las personas mayores que ya han pasado la madurez tienen unos modos de ser que en su mayoría provienen

50. La máxima atribuida a Cilón era «nada en exceso» (cf. Critias, *Fr.* 7 West). Se decía que estaba grabada en el frontón del templo de Apolo en Delfos.

prácticamente de lo contrario de los de aquellos, pues por haber vivido muchos años y por haber sido engañados y haberse equivocado más veces, y porque la mayoría de lo que han hecho ha sido fútil, no dan nada por seguro, y todo es menos excesivo de lo que debe. Creen, no saben nada, y sumidos en la duda añaden siempre «quizá» y «tal vez», y todo lo dicen de este modo, pero nada con firmeza. Son malhumorados, pues el mal humor consiste en considerarlo todo por el lado peor. Son asimismo suspicaces por su desconfianza y desconfiados por su experiencia. No aman ni odian apasionadamente por el mismo motivo, sino que, de acuerdo con la máxima de Bías, aman como si fueran a odiar y odian como si fueran a amar[51]. Son pobres de espíritu porque han sido humillados por la vida, y en efecto no desean nada grande ni excesivo, sino lo necesario para vivir. Y son mezquinos, pues el dinero es una de las cosas que necesitan, además de que por experiencia saben que es difícil de ganar y fácil de perder. Son cobardes y en todo recelan un peligro, pues su disposición es la contraria a la de los jóvenes. Ellos se han enfriado, mientras que aquellos son ardorosos, de manera que la vejez abre camino a la cobardía, pues el miedo es una especie de enfriamiento. Aman la vida, especialmente en los últimos días, por el deseo de lo que les falta, pues lo que más deseamos es aquello de lo que carecemos. Son más egoístas de lo debido, pues eso es una forma de la pobreza de espíritu. Y viven mirando más de lo que se debe al provecho y no a la belleza, por
lo egoístas que son, y es que lo provechoso es un bien 1390*a*
para uno mismo, y lo hermoso, un bien en absoluto. Y son más desvergonzados que vergonzosos, porque como

51. Cf. Diógenes Laercio 1.87, Cicerón, *Lelio* 59, cf. 1395a25.

no se preocupan de lo hermoso tanto como de lo conveniente, no les importa lo que pueden pensar de ellos. Son poco dados a la esperanza por su experiencia, pues la mayor parte de lo que les ha pasado ha sido negativo porque la mayoría de las cosas acaban en lo peor, además de por su propia cobardía. Y viven más de recuerdos que de esperanzas, pues lo que les queda de vida es poco y lo ya vivido, mucho, y la esperanza se refiere al porvenir, y el recuerdo, al pasado, lo cual es motivo de su charlatanería, ya que están continuamente hablando de lo que les ocurrió, pues disfrutan al recordarlo. Sus arrebatos son vivos, pero sin fuerza, y los deseos, o les han abandonado o han perdido su fuerza, de suerte que no son apasionados ni dados a actuar según sus impulsos, sino sólo por el lucro. Por ese motivo los de esta edad dan la impresión de ser moderados, porque sus deseos se han debilitado y son esclavos del lucro, así que viven más de acuerdo con el cálculo que con su modo de ser. Y es que el cálculo se refiere a lo provechoso, y la excelencia, a lo hermoso. Y cometen agravios para hacer daño, no para injuriar. Los viejos son también compasivos, pero no por el mismo motivo que los jóvenes, pues éstos lo son por amor a sus semejantes y aquéllos por su debilidad, pues creen que todos los males les amenazan y eso era lo que provocaba la compasión[52]. Por ello son también quejicosos y no bromistas ni propensos a reír, pues la propensión a quejarse es la contraria de la propensión a reír.

Tales son, pues, los modos de ser de jóvenes y viejos. En consecuencia, como todos aceptamos los discursos acordes con nuestro modo de ser y semejantes a nosotros, no es difícil saber cómo debemos usar los discursos

52. Cf. 1385b15 ss.

para producir una determinada impresión de ellos y de nosotros mismos.

Capítulo XIV

Los hombres maduros evidentemente tendrán un modo de ser intermedio entre uno y otro, libre de los excesos de ambos, y no serán ni demasiado osados (pues eso constituiría osadía) ni demasiado miedosos, sino en un justo medio entre ambas actitudes; no confían en todos, pero tampoco desconfían de todos, sino que tienen un criterio más acorde con la realidad. Así que ni viven sólo para lo hermoso ni sólo para lo conveniente, sino para ambas 1390*b*
cosas, ni tampoco por la cicatería ni el derroche, sino para lo que es adecuado. De modo similar ocurre con respecto a la ira o el deseo, y con el hecho de que son prudentes con valentía y valientes con prudencia. Estos modos de ser son en parte de jóvenes, en parte de viejos, pues los jóvenes son valientes e intemperantes y los viejos moderados y cobardes. Hablando en términos generales, el hombre maduro posee las cualidades provechosas que están distribuidas entre la juventud y la vejez, y se queda en un término medio y ajustado en las que una u otra se exceden o se quedan cortas. El cuerpo llega a su madurez entre los treinta y los treinta y cinco años, y el alma más o menos un año antes de los cincuenta[53].

Con esto queda dicho cuáles son cada uno de los modos de ser de la juventud, la vejez y la edad madura.

53. Hay aquí huellas de una teoría tradicional que divide la vida humana en períodos múltiplos de siete (35, 49, etc.), cf. Solón, *Fr.* 23 Gentili-Prato, 19 Adrados.

Capítulo XV

Hablemos a continuación de los bienes que dependen de la suerte y cuáles de ellos afectan a los hombres y a qué modos de ser.

El modo de ser del abolengo comporta que quien lo posee sea más ambicioso. Pues todos, cuando disponen de algo, suelen acrecentar el montón. Y el abolengo supone la distinción de los antepasados. También tiende a despreciar incluso a quienes son equiparables a sus antepasados, porque con el paso del tiempo las acciones de aquéllos se tornan más honrosas y más propicias a la vanagloria que las cercanas. El abolengo deriva de la excelencia de la estirpe; la nobleza, de no alejarse de lo natural, lo cual en la mayoría de los casos no les ocurre a los nobles de abolengo, dado que muchos de ellos son vulgares. Y es que en las generaciones de los hombres hay una cosecha variada, igual que en los productos de la tierra, así que algunas veces, si la estirpe es buena, durante un cierto tiempo nacen varones eminentes, pero luego entran en decadencia. Las familias más vigorosas se tornan en modos de ser exaltados, como los desdendientes de Alcibíades y los de Dionisio el Viejo, y las serenas, en estupidez y torpeza, como los descendientes de Cimón, Pericles y Sócrates[54].

Capítulo XVI

Las maneras de ser que se derivan de la riqueza están tan a la vista que todos pueden verlas; en efecto, los ricos son

54. De los hijos de Pericles hablan también Platón, *Protágoras* 319e, *Menón* 94b, *Alcibíades I* 118e. Respecto a los demás, los escasos datos que tenemos coinciden en señalar su mediocridad; cf. las notas de Tovar *ad loc.*

insolentes y arrogantes, pues se ven un tanto afectados por la posesión de riqueza. Y es que se comportan como si poseyeran todos los bienes, pues al ser la riqueza una 1391a especie de patrón del valor de todo lo demás, les parece por ello que pueden comprarlo todo. Son también dados a la molicie y a la ostentación. A la molicie, por afán de lujo y de demostrar su felicidad, y a la ostentación, e incluso a la vulgaridad, porque todos solemos ocuparnos en lo que es amado y admirado por ellos y porque piensan que los demás ansían lo mismo que ellos. A más de que es natural que les ocurra, ya que son muchos los que necesitan lo que ellos tienen; así se explica lo que dijo Simónides a propósito de los sabios y de los ricos a la mujer de Hierón. Cuando ella le preguntó qué valía más, si hacerse rico o sabio, le respondió que rico, pues podía verse a los sabios pasarse la vida a las puertas de los ricos [55].

Los ricos se creen también merecedores de ocupar cargos, pues creen poseer aquello por lo que uno se hace digno de ocuparlos. En una palabra, el modo del ser del rico es el de un insensato próspero. Sin embargo los modos de ser de quienes se han hecho ricos recientemente se diferencian de los que lo son de antiguo en que los nuevos ricos muestran todas las malas cualidades en mayor grado y con más bajeza, pues ser nuevo rico significa falta de educación para la riqueza. Las injusticias que cometen no son por hacer daño, sino por la soberbia y la incontinen-

55. Parece tratarse de una frase proverbial, cf. *Gnomologium Vaticanum* 6 Sternbach. En la *República* de Platón 489c aparece Sócrates indignado contra quienes «mienten cuando dicen estas gracias», al afirmar que «no es natural que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos». Los escolios al pasaje atribuyen esta respuesta a Eubulo. Simónides, el famoso poeta, estuvo realmente en Siracusa, invitado en la corte del tirano Hierón, a principios del v a.C.

cia; por ejemplo las que acaban en malos tratos o adulterio.

Capítulo XVII

De modo semejante, también la mayoría de los modos de ser referidos al poder son en mayor o menor medida evidentes. Y es que el poder tiene unos rasgos que son los mismos que los de la riqueza y otros mejores. Los poderosos, en efecto, tienen modos de ser más ganosos de honores y más viriles que los de los ricos, porque aspiran a llevar a cabo acciones que les son accesibles precisamente por su poder. De modo que son más diligentes, porque se encuentran en permanente dedicación, obligados como están a atender a las obligaciones del poder. Son más importantes que arrogantes, porque su rango los pone a la vista de todo el mundo y por ello se moderan. La importancia es una arrogancia muelle y con buenas formas. Si cometen injusticia, no son pequeños delincuentes, sino grandes.

La buena suerte da lugar en parte a modos de ser de los ya referidos, pues las situaciones de fortuna que se consideran más importantes coinciden en ellos. A ello se añade que la buena fortuna propicia la abundancia de descendencia y los bienes referidos al cuerpo [56], así que si
1391*b* bien los afortunados son más orgullosos y atolondrados, de la buena fortuna se deriva el mejor modo de ser, ya que son piadosos y muestran una cierta actitud de creencia en lo divino, por los bienes que les ha deparado la suerte.

56. Cf. 1360b19-23.

Hasta aquí lo dicho sobre los modos de ser referidos a la edad y la fortuna, ya que es evidente que los contrarios de los que hemos dicho se derivarán de las circunstancias contrarias, por ejemplo los modos de ser del pobre, el infortunado y de la persona sin poder.

Capítulo XVIII

Habida cuenta de que el uso de discursos persuasivos tiene como finalidad llegar a una decisión (ya que para lo que sabemos y para lo que ya hemos decidido no hay necesidad de discurso alguno), tanto da si se usa el discurso para inducir o disuadir a una sola persona, como hacen por ejemplo los que reprenden o tratan de convencer (pues por el hecho de ser uno solo no se es menos juez, pues aquel a quien hemos de convencer es, hablando en términos generales, un juez), como si se habla contra un oponente o contra una propuesta, ya que es forzoso usar un discurso y refutar los argumentos opuestos contra los que se hace el discurso como si fuera contra un oponente. Y de modo similar ocurre con los discursos de exhibición, pues el discurso se organiza para el oyente como si fuera un juez, aunque en términos generales sólo es juez el que decide en debates públicos sobre los hechos que se investigan; y es que las cuestiones para las que se busca una solución son las controvertidas y aquellas sobre las que se delibera. Acerca de los modos de ser que corresponden a las formas de gobierno se habló antes a propósito de los discursos deliberativos[57], así que quedaría definido de qué modo y con qué recursos hay que poner los discursos en relación con los modos de ser.

57. Libro I, cap. 8, 1365a22 ss.

Ahora bien, dado que cada clase de discurso tiene una finalidad diferente y para cada una de ellas se han señalado[58] las opiniones y las premisas sobre las que basan los argumentos quienes pronuncian tanto discursos deliberativos como de exhibición o forenses, y aun hemos determinado en qué podemos basarnos para poner a los discursos en relación con los modos de ser, nos queda referirnos a los argumentos comunes a todos los discursos. Pues a todos les es forzoso recurrir en sus discursos a lo posible y lo imposible, así como intentar demostrar bien que algo será, bien que ha ocurrido.

También es común a todos los discursos referirse a la magnitud. Pues todos recurrimos a minimizar o a engrandecer, tanto en deliberaciones como en elogios, cen-
1392*a* suras, acusaciones o defensas. Así que, una vez establecidas las definiciones, intentemos dar principios generales, si podemos en alguna medida sobre los entimemas y los ejemplos completar el esquema que nos hemos trazado al principio. De los argumentos comunes el más familiar a los discursos de exhibición es la amplificación, como ya se ha dicho[59]; a los forenses, lo ocurrido (pues es a eso a lo que se refiere la sentencia), y a los deliberativos, lo posible y lo venidero.

Capítulo XIX

En consecuencia, hablemos primero sobre lo posible y lo imposible. En caso de que sea posible que algo sea o llegue a ser, también su contrario se evidenciaría como po-

58. 1358b20-29.
59. 1368a27.

sible. Por ejemplo, si es posible que un hombre sane, también lo es que enferme, pues dos contrarios, en tanto que contrarios, tienen la misma virtualidad. Y si algo es posible, también lo es lo similar. Asimismo si lo más difícil es posible, también lo es lo más fácil. Y si es posible que ocurra algo en determinado grado de importancia y belleza, también es posible que suceda de forma normal; en efecto es más difícil que haya una casa hermosa que simplemente una casa. Y lo que puede tener principio también puede tener final, y es que nada imposible sucede ni comienza a suceder; por ejemplo, la conmensurabilidad de la diagonal con el lado ni comenzaría a darse ni se da. Si algo tiene un fin, el principio es también posible, pues todo lo que llega a ser tiene un principio. Y si es posible que ocurra lo posterior (en entidad o en generación) también lo es lo anterior. Por ejemplo, si es posible que llegue a haber un hombre, también lo es que llegue a haber un niño, dado que éste es anterior en generación, y si puede llegar a haber un niño, también un hombre, pues el hombre es el principio[60].

También son posibles las cosas de las que nos enamoramos o deseamos de forma natural, porque en general nadie ama o desea cosas imposibles. También aquello que es objeto de ciencias o disciplinas es posible que exista o llegue a ser. Y asimismo en las que tienen un principio de la generación sobre el que podemos actuar por coacción o persuasión, lo cual ocurre con las personas de las que somos superiores, dueños o amigos. El todo cuyas partes son posibles también lo es, y las partes cuyo todo es posible también lo son la mayoría de las veces. Pues si es posible que haya cortes delanteros, punteras y empeines,

60. Se entiende que principio en entidad.

también lo es que haya sandalias, y si lo es que haya sandalias, también lo será que haya cortes delanteros y pun-
1392b teras. Y si el género como un todo entra dentro de lo posible, también la especie, y si lo es la especie, también el género. Por ejemplo, si es posible que haya un barco, también una trirreme, y si es posible que haya una trirreme, también un barco.

Y si es posible una de las cosas que son naturalmente recíprocas, también lo será la otra: por ejemplo, si es posible el doble, también lo es la mitad, y si lo es la mitad, también lo será el doble. Y si es posible que algo suceda sin artificio ni preparación, con mayor motivo lo será como consecuencia del artificio y la aplicación. Por ello dijo Agatón[61]:

> Cierto es que hay que hacer unas cosas
> con ayuda del artificio, mientras otras
> nos las ganamos por necesidad o suerte,

y si algo les es posible a personas inferiores, más débiles o más estúpidas, lo será más a los contrarios. Como dijo también Isócrates[62] que era terrible no ser capaz de dar con lo que Eutínoo había aprendido.

Acerca de lo imposible es evidente que se tratará de lo contrario de lo que acabamos de decir.

En cuanto a lo que ha sucedido o no ha sucedido, puede examinarse de las siguientes formas: en primer lugar,

61. 39 F 8 Snell.

62. En el texto que conservamos del *Discurso contra Eutínoo* de Isócrates (n. 21) no aparece esta referencia, pero el discurso termina abruptamente, lo que invita a pensar que nuestro texto está incompleto y que el pasaje aludido por Aristóteles podría haber estado en la parte perdida. Otra posibilidad que se ha sugerido es que la referencia es al *Discurso* 18.15, y el Estagirita lo habría relacionado con Eutínoo por error.

si lo que es menos natural que ocurra ha ocurrido, lo que es más natural podría haber ocurrido también. Y si lo que suele ocurrir después ha ocurrido, también lo que suele ocurrir antes. Por ejemplo, si se ha olvidado algo es que previamente se había aprendido. Asimismo si se deseaba y se podía, es que se ha hecho, pues todos, cuando deseamos algo, caso de poder cumplirlo, lo hacemos, ya que nada nos lo impide. Además, si algo se deseaba y no había un impedimento externo, y si se podía y se estaba indignado, y si se podía y se deseaba. Y es que la mayoría de las veces lo que deseamos, si podemos, lo hacemos, las personas viles, por desenfreno, y la buena gente porque desea cosas buenas. Y si estaba a punto de hacerlo, ocurrió, pues es natural que el que se dispone a actuar lo haga. De igual modo ocurre si sucedió lo que precede naturalmente o se hace con vistas a otra cosa; por ejemplo, si relampagueó, también tronó, o si alguien intentó la seducción, la llevó a efecto. O si sucedió lo que viene naturalmente después o sucede a consecuencia de otra cosa, también sucedió lo que lo precede o lo que se hace con vistas a eso; por ejemplo: si tronó, también relampagueó, y si sedujo, también lo intentó. De todo lo dicho, unas cosas ocurren necesariamente; otras se producen la mayoría de las veces. En cuanto a lo que no ha sucedido, es evidente que se aplicará lo contrario de lo dicho.

Lo referente a lo venidero es evidente a partir de los 1393*a*
mismos argumentos. Lo que está en disposición de ocurrir y hay voluntad de que ocurra ocurrirá, igual que lo que está en el deseo, la ira y el cálculo, si va unido a la facultad de que ocurra y hay un impulso a hacerlo o se está a punto de hacerlo. Y es que en la mayoría de los casos ocurren más las cosas que están a punto de ocurrir que las que no están a punto de ocurrir. De igual modo, si ha

ocurrido lo que naturalmente ocurre antes; por ejemplo, si está nublado, es verosímil que llueva. Y si ha ocurrido lo que se hace con vistas a otra cosa, también es verosímil que ocurra esa otra; por ejemplo, si hay cimientos, habrá también una casa.

En cuanto a la grandeza o pequeñez de las cosas, y en cuanto a lo mayor y lo menor, y en general a lo grande y lo pequeño, es algo evidente para nosotros de acuerdo con lo dicho. Pues se habló a propósito de los discursos deliberativos[63] sobre la magnitud de los bienes y en general del más grande y del más pequeño. En consecuencia, dado que para cada tipo de discurso el fin que subyace es un bien, como por ejemplo lo conveniente, lo hermoso o lo justo, evidentemente es en eso en lo que cada orador debe basar sus modos de amplificación. Buscar más allá, en el terreno de la magnitud o de la superioridad en general, es hablar por hablar, pues son más decisivos en la práctica los hechos particulares que los generales.

Hasta aquí lo dicho sobre lo posible y lo imposible, sobre lo que ocurrió o no ocurrió, lo que será o no será, así como lo dicho acerca de la grandeza o pequeñez de los asuntos.

Capítulo XX

Nos resta tratar de los argumentos comunes a todo tipo de discursos, una vez que hemos hablado de los particulares. Hay dos tipos de argumentos comunes: ejemplo y entimema –ya que la sentencia es una parte del entimema. Así pues, hablemos en primer lugar del ejemplo, pues

63. Libro I, cap. 7, 1363b5 ss.

el ejemplo es similar a la inducción y la inducción es un principio de razonamiento. Hay dos tipos de ejemplos, ya que junto al primer tipo de ejemplo, que es referirse a hechos ocurridos anteriormente, hay otro, que consiste en inventárselos uno mismo. Y dentro de este último tipo hay, por un lado, el paralelo, y por otro, las fábulas, como las esópicas o las libias[64].

Un ejemplo de referencia a hechos sería el que uno dijera que se deben tomar medidas contra el rey persa y no dejarle someter Egipto, porque antaño Darío no cruzó el mar hasta que no sometió Egipto, y, una vez que lo hubo 1393b
tomado, cruzó el mar. Y de nuevo Jerjes no emprendió la invasión de Grecia hasta que no hubo tomado Egipto, y una vez que lo hubo tomado, cruzó el mar. En consecuencia, si éste llega a tomar Egipto, también cruzará el mar.

Paralelos son los de Sócrates. Un ejemplo[65] sería que alguien dijera que no se deben asignar los cargos por sorteo porque sería algo parecido a que se escogiera a los atletas por sorteo y no a los que están capacitados para competir, sino a los que designara la suerte, o como si se sorteara cuál de los marineros debe pilotar, en la idea de que debe hacerlo el favorecido por la suerte y no el que es competente para hacerlo.

Ejemplo de fábula es la de Estesícoro acerca de Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo. En efecto, Estesícoro[66],

64. Las fábulas esópicas son las que la tradición atribuía a Esopo y las libias, las que se ponían en boca de «un libio», pero no había entre ellas, que sepamos, diferencias sustanciales. Cf. Testimonios 85-92, p. 234 s. Perry.

65. Un ejemplo similar aparece citado por Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.2.9.

66. Parece que Estesícoro escribió, además de obras de lírica coral, un libro de yambos, cf. F. R. Adrados, «Hacia una nueva edición e interpretación de Estesícoro», *Emerita* 46, 1978, 293 ss. Este mismo estudioso

cuando los de Hímera eligieron a Fálaris como general con plenos poderes e iban a asignarle una guardia de corps, tras varios argumentos, les contó la fábula del caballo que estaba solo en un prado, pero vino un ciervo y le estropeaba el pasto. Queriendo castigar al ciervo, le preguntó a un hombre si no podía ayudarle a castigar al ciervo. Y él accedió a condición de que lo dejase ponerle riendas y subírsele encima armado de jabalinas. Una vez que hubo accedido, y el otro se le hubo subido encima, en lugar de castigar al ciervo, él mismo quedó esclavizado por el hombre. «Así que vosotros», dijo, «fijáos, no vaya a ser que por querer castigar a los enemigos os pase lo mismo que al caballo. La rienda, la tenéis ya, al haberlo escogido general con plenos poderes. Pero si le dais la guardia de corps, también le dejaréis que se os suba encima y seréis esclavos de Fálaris».

Esopo, por su parte[67], una vez que estaba hablando en público en Samos para defender a un demagogo acusado de un delito capital, dijo que una zorra que cruzaba un río había caído en un agujero del que no podía salir y estuvo largo rato pasándolo mal por culpa de un montón de garrapatas que se le habían pegado. Acertó a pasar por allí un erizo que cuando la vio, se apiadó de ella y le preguntó si le quitaba las garrapatas. Pero ella no le dejó. Y cuando le preguntó el porqué, le contestó «ésas están ya hartas y

reconstruye la fábula en cuestión en la edición revisada y actualizada de los *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. II, Madrid 1981, 317 ss. (cf. también «Neue jambische Fragmente aus archaischer und klassischer Zeit: Stesichorus, Semonides (?), Auctor incertus», *Philologus* 126, 1982, 157-179). Narra esta misma fábula Horacio, *Epístolas* 1.10.34.

67. Se trata de la fábula 427 Perry. No se encuentra en las colecciones esópicas, pero la cita Plutarco, *Si los ancianos deben ejercer la política* 790 c.

chupan poca sangre, pero si me las quitas, vendrán otras hambrientas y me chuparán la sangre que me queda». «Así que a vosotros, Samios», dijo, «ése no os hará ya más 1394a
daño (pues ya es rico). Pero si lo matáis, vendrán otros pobres, que os robarán y os vaciarán las arcas públicas».

Las fábulas son adecuadas a los discursos políticos y tienen la ventaja de que, mientras que es difícil encontrar acontecimientos ocurridos similares al que nos ocupa, es muy fácil aplicar fábulas, pues sólo se requiere, como en las parábolas, que se pueda advertir la semejanza, y ésta es de las cosas que se logran a partir de la filosofía. Ahora bien, es más fácil buscarse argumentos para fábulas, pero los acontecimientos son más provechosos para la deliberación, pues la mayoría de las veces lo que va a ocurrir es semejante a lo que ya ha ocurrido. También conviene, cuando no se tienen entimemas para la demostración, recurrir a ejemplos (pues a través de ellos se puede convencer), y cuando sí se tienen, utilizarlos como epílogo de los entimemas, y es que, si se utilizan primero, parecerían una inducción, y la inducción, salvo pocas excepciones, no es adecuada para la retórica. En cambio, si se utilizan después, sirven como testimonios, y el testigo es siempre digno de crédito. Por ese motivo el que empieza por ellos se ve forzado a dar muchos, mientras que al que termina por ellos con uno le es suficiente, pues si un testigo es fidedigno, con ése basta. Queda dicho, pues, cuántos tipos de ejemplos hay y cómo y cuándo hay que recurrir a ellos.

Capítulo XXI

En cuanto al empleo de sentencias, en cuanto hayamos dicho qué es una sentencia podría resultar más claro a

propósito de qué asuntos, cuándo y ante quiénes es apropiado recurrir a ellas en los discursos. Efectivamente, la sentencia es un enunciado, pero no referido a lo específico (por ejemplo cómo es Ifícrates), sino a lo general, y no a propósito de cualquier cosa, como por ejemplo que lo recto es lo contrario de lo curvo, sino a propósito de aquellas en las que intervienen conductas y pueden elegirse o evitarse en la práctica. En consecuencia, como los entimemas son una especie de razonamiento sobre este tipo de asuntos, las conclusiones y los principios de los entimemas, considerados aparte del propio razonamiento, son sentencias, como por ejemplo:

> Nunca debe un varón que esté naturalmente en sus cabales
> instruir a sus hijos hasta hacerlos demasiado sabios[68],

eso es una sentencia. Pues si se le añade la causa, esto es, el motivo, el conjunto es un entimema, como por ejemplo:

> Pues aparte de la holganza que ello trae consigo,
> se ganan la envidia y malquerencia de sus conciudadanos,

y también:

> no hay varón que sea feliz en todo[69]

68. Estos dos versos y los dos siguientes proceden de la *Medea* de Eurípides. Son, concretamente, los versos 294-297 (con una mínima variante textual).
69. Eurípides, *Fr.* 661 Nauck^2 de la tragedia perdida *Estenobea*. El ejemplo se explica mejor con la continuación: «porque, o bien es de natural noble, pero no tiene recursos, o bien siendo un malnacido ara un campo muy rico».

y: 1394b

no hay entre los varones uno que sea libre[70]

son sentencias, pero con lo que sigue es un entimema:

pues es esclavo del dinero o de la suerte.

Si realmente una sentencia es lo que acabamos de decir, necesariamente hay cuatro tipos de máximas: primero se distingue la que lleva una añadidura y la que no. Necesitan una demostración las que enuncian algo paradójico o dudoso; las que no expresan nada paradójico, no llevan añadidura. La razón de que no requieran añadidura puede ser en unos casos que lo expresado es algo ya admitido, como por ejemplo:

Para un varón lo mejor es estar sano, al menos a mi parecer[71],

pues ésa es la opinión de la gente. En otros casos, que nada más decirlas resultan a primera vista claras, como por ejemplo:

No es amante quien no ama para siempre[72].

De las que llevan añadidura, unas son parte del entimema, como por ejemplo:

70. Este verso y el siguiente son los números 864 (con una pequeña variante) y 865 de la *Hécuba* de Eurípides.
71. Epicarmo, *Fr.* 233 Olivieri, 262 Kaibel 23 B 19 Diels-Kranz. Se atribuye a Simónides un pasaje muy parecido: «para un varón lo mejor es estar sano, lo segundo, tener hermoso porte, y lo tercero, enriquecerse sin fraude» (*Fr.* 146 Page *PMG* 651).
72. Eurípides, *Troyanas* 1051 (con una leve diferencia textual).

Nunca debe un varón en sus cabales...[73]

Otras son auténticos entimemas y no partes de entimemas. Y son precisamente las que más se estiman. Se trata de aquellas en las que se pone de manifiesto la causa de lo dicho, por ejemplo:

No abrigues ira de dioses, siendo mortal[74],

pues decir lo de que «no se debe abrigar...» es una sentencia, y el añadido «siendo mortal», la causa. De modo semejante ocurre en eso de

Mortales deben ser los pensamientos del mortal,
y no inmortales[75].

Así que de lo dicho se deduce claramente cuántos tipos de sentencia hay y en qué medida es adecuada cada una, pues las que son discutibles o paradójicas no deben ir sin añadidura, sino que, o bien ha de preceder la añadidura y utilizar la sentencia como conclusión, como por ejemplo si se dice: «Así que yo, dado que ni se debe provocar la envidia ni holgazanear, afirmo que no debemos recibir instrucción», o bien situar la sentencia al principio y decir luego lo de antes. En cambio en las que no son paradójicas, pero tampoco evidentes, debe añadirse antes la causa de la forma más concisa posible. En estos casos son apropiados también los apotegmas laconios[76] y las máximas

73. Se trata del verso de la *Medea* de Eurípides citado en 1394a29.
74. Cita de un verso de una tragedia desconocida (*Fragmentos de autor desconocido* 79 Kannicht-Snell).
75. Epicarmo, *Fr.* 239 Olivieri, 263 Kaibel 23 B 20 Diels- Kranz.
76. Se refiere a la proverbial concisión de los laconios (de donde se acuñó el término «laconismo»). Una colección de apotegmas laconios nos

enigmáticas, por ejemplo si dijéramos lo mismo que Estesícoro en Lócride: que no se debe ser desmesurado si no se quiere que las cigarras canten desde el suelo[77]. 1395a

Utilizar sentencias es adecuado con la edad de los ancianos y a propósito de asuntos en los que se tiene experiencia, de modo que usarlas cuando no se tiene dicha edad es tan inadecuado como contar historias, y hacerlo a propósito de asuntos en los que se es profano es una tontería o una falta de educación. Un indicio bastará: y es que los campesinos son especialmente aficionados a las sentencias y lo demuestran a la primera ocasión.

Por otra parte, generalizar sobre lo que no es general es especialmente adecuado para la lamentación y para provocar la indignación, siendo en ese caso posible hacerlo tanto al comienzo como en la demostración.

Conviene recurrir a las sentencias más trilladas y corrientes si son adecuadas, pues por ser corrientes, como todos están de acuerdo en ellas, dan la impresión de ser verdaderas. Así por ejemplo, cuando se exhorta a correr un riesgo sin haber ofrecido sacrificios:

> El mejor agüero, el único, es luchar por la patria[78].

Y cuando uno se dirige a fuerzas inferiores:

> Enialio es imparcial[79],

conserva, por ejemplo, Plutarco. Quizá habría alguna más antigua, ya en época de Aristóteles.

77. Estesícoro, *Fr.* 104 b Page *(PMG* 281). Las cigarras cantarían desde el suelo porque no habría quedado un árbol al que subirse, destruidos por los enemigos.

78. Homero, *Ilíada* 12.243.

79. Homero, *Ilíada* 18.309. Es el final de una arenga de Héctor a los troyanos. La afirmación de que Enialio (Ares), el dios de la guerra, no

y para matar a los niños de los enemigos, aunque no tengan culpa de nada:

¡Insensato el que tras matar al padre deja vivos a los hijos![80]

Algunos proverbios son también sentencias, por ejemplo el del «vecino ático»[81]. Incluso conviene emplear sentencias para contradecir las más popularizadas (llamo popularizadas a máximas como «conócete a ti mismo» y «nada en exceso») cuando con ello el modo de ser del orador pueda aparecer mejor o si al decirla produce una mayor emoción. Ejemplo de cómo se produce una emoción sería si alguien, airado, afirmara que es mentira que uno deba conocerse a sí mismo. «Porque si ése se hubiera conocido a sí mismo no habría pretendido merecer nunca ser general.» Y de que el modo de ser parezca mejor lo sería decir que no se debe, como se afirma, amar como si fuéramos a odiar[82], sino más bien odiar como si fuéramos a amar.

Se debe asimismo manifestar el propósito, al tiempo que se enuncia la sentencia, y si no, añadir el motivo, diciendo, por ejemplo: «se debe amar, no como afirman, sino como si se fuera a amar siempre, pues lo contrario es propio de un traidor». O bien: «no me convence eso que se dice, pues se debe amar al amigo verdadero como si se

toma partido, antes de empezar un combate, por ninguno de los contendientes quiere decir que el resultado de la lucha nunca se sabe hasta el final. Que era proverbial se demuestra porque Arquíloco lo repite pero con el nombre de Ares (*Fr.* 108 Adrados).

80. Cf. n. 154 del Libro I.

81. El proverbio completo (recogido por Zenobio II, 28 = I, p. 40 Leutsch-Schneidewin) decía «vecino ático, vecino desasosegado».

82. Sentencia de Bías de Priene, traída a colación en 1389b23.

le fuera a amar siempre». O bien «Nada de "nada en exceso". Pues a los malvados se les debe odiar en exceso».

Las sentencias sirven de gran ayuda en los discursos, 1395b
lo primero por la vulgaridad de los oyentes, pues se sienten muy a gusto si alguien al hablar en general coincide con las opiniones que ellos tienen sobre casos concretos. Inmediatamente quedará más claro lo que quiero decir, así como el modo en que debemos ir a la caza de sentencias. Y es que la sentencia, como se ha dicho, es un enunciado, referido a lo general, y la gente se siente muy a gusto si se generaliza precisamente sobre lo que ellos han opinado sobre un asunto particular. Por ejemplo: si a uno al que le ha tocado cargar con vecinos o hijos desagradables le oyera a alguien decir que «no hay nada más fastidioso que tener vecinos»[83] o «no hay tontería mayor que tener hijos». En consecuencia hay que acertar con las experiencias del auditorio para generalizar sobre ellas. Además de esa ventaja, el uso de sentencias tiene otra más importante: conferir al discurso un modo de ser. Y es que los discursos tienen un modo de ser, en los que se manifiesta el propósito del orador. Y las sentencias todas producen ese efecto porque quien pronuncia una sentencia se manifiesta en general sobre sus propósitos, de suerte que si las sentencias son nobles, harán que el modo de ser del orador parezca noble también.

83. Se ha querido ver aquí un eco de la sentencia hesiódica *(Trabajos y días* 346): «Un mal vecino es una desgracia». Pero el final de la sentencia hesiódica, «tanto como uno bueno, una suerte», se aparta de lo que aquí diría Aristóteles, que es que cualquier vecino (no sólo el malo) es fastidioso. Esto, y el hecho de que tampoco la siguiente máxima parece proceder de ninguna fuente literaria, me inclina a pensar que son dos máximas inventadas a título de ejemplo y no tomadas de la tradición.

Baste lo dicho sobre qué es la sentencia, cuántos tipos de ella hay, cómo debe recurrirse a ella y qué ventaja tiene.

Capítulo XXII

Hablemos ahora en general sobre los entimemas, de qué modo hay que buscarlos, y a continuación, de sus argumentos, pues cada uno corresponde a un tipo distinto. Ya se dijo antes [84] que el entimema es una forma de razonamiento, en qué sentido lo es y en qué se diferencia de los de la dialéctica. Así que no hace falta arrancar el razonamiento desde muy atrás ni paso por paso, ya que lo primero resulta poco claro por su prolijidad, lo segundo, charlatanería, por referirse a lo obvio. Ése es el motivo por el que los oradores incultos convencen mejor a la gente que los cultos; como afirman los poetas:

los incultos les parecen a la masa más cultos en sus discursos [85].

Y es que los cultos enuncian los principios generales y universales; los otros hablan de lo que saben y de lo inmediato. En consecuencia no hay que partir de todas las opiniones, sino sólo de unas definidas: por ejemplo, de las de los que juzgan o de las que éstos están dispuestos a acep-
1396*a* tar. Y lo que parece de este modo resultará claro para todos o para la mayoría. Tampoco hay que partir sólo de proposiciones necesarias, sino de las que se verifican mayoritariamente.

84. 1356b3, 1357a16.
85. Es una cita indirecta de Eurípides, *Hipólito* 988 ss. «Pues según los entendidos, los mediocres ante la masa son más cultos en sus discursos.»

En primer lugar, pues, hay que comprender que para cualquier cuestión de la que tengamos que hablar o razonar (tanto en un razonamiento relacionado con los asuntos públicos como en los de cualquier otro tipo) forzosamente hay argumentos relacionados con ellas que necesariamente debemos conocer, en su totalidad o al menos en parte. Pues si no se tiene nada, de la nada no se puede hacer deducción alguna. Por ejemplo, ¿cómo podríamos aconsejar a los atenienses si deben entrar en guerra o no sin conocer sus efectivos navales, de infantería o de ambas clases, cuántos son y qué recursos habría que allegar, o quiénes son sus amigos o sus enemigos, en qué guerras han tomado parte y con qué resultados, y demás datos por el estilo? ¿O cómo elogiaríamos la batalla naval de Salamina o la terrestre de Maratón o las gestas de los Heraclidas u otras por el estilo? [86] Pues todos elogiamos las acciones real o supuestamente hermosas. Y de modo semejante, censuramos las contrarias, tras haber examinado lo que real o supuestamente se refiere a ellas. Y así por ejemplo diremos que los atenienses esclavizaron a los griegos y que sometieron a servidumbre a los que habían sido sus aliados contra el bárbaro y se habían cubierto de gloria en ello, como los de Egina y Potidea [87], y otras razones por el estilo, si es que les es imputable otra falta similar. De igual modo acusadores o defensores deben organizar su acusación o su defensa atendiendo a los hechos pertinentes. Y da igual que se trate de atenienses o lacedemonios, de un hombre o de un dios; el proceder es el mismo. Pues el que aconseja a Aquiles, lo elogia o lo

86. Son los temas del *Panegírico* (n. 4) de Isócrates.
87. Sobre estos episodios, no demasiado dignos para la imagen de los atenienses, cf. Tucídides 2.27, 70.

censura, lo acusa o lo defiende, ha de basarse en lo que le es pertinente o parece serlo, para que, sobre estos presupuestos, digamos en nuestro elogio o nuestra censura si es hermoso o vergonzoso, y en nuestra defensa o nuestra acusación, si es justo o injusto, y al aconsejarle, si es beneficioso o perjudicial. De modo similar ocurre en cualquier tema. Por ejemplo, a propósito de si la justicia es o no un bien hemos de partir de lo que atañe a la justicia y a lo bueno. En consecuencia, dado que evidentemente to-
1396*b* dos hacen sus demostraciones de esta manera, tanto si argumentan de un modo más preciso como si lo hacen con menor rigor (pues no se basan en todos los argumentos, sino en los que son pertinentes a cada cosa), y dado que en un discurso es obviamente imposible hacer las demostraciones de otro modo, la conclusión es que evidentemente es forzoso, como en los *Tópicos*[88], contar, lo primero, en cada tema una serie de argumentos elegidos acerca de las cuestiones que pueden suscitarse y de las más apropiadas. En cuanto a las que se suscitan de un modo imprevisto, hemos de indagar siguiendo el mismo procedimiento y no fijarnos en cuestiones indeterminadas, sino en las que atañen al tema del discurso y englobando las más que podamos y las más cercanas a la cuestión, pues cuantas más proposiciones pertinentes al tema se tengan, tanto más fácil será hacer la demostración, y cuanto más próximas sean, tanto más apropiadas y menos triviales. Llamo triviales a elogiar a Aquiles porque es hombre y porque fue uno de los semidioses y porque participó en la expedición contra Troya. Pues esas características les son aplicables a muchos otros, de modo que quien así hiciera no elogiaría a Aquiles más que a Diomedes. Son específicos los que no

88. *Tópicos* 1.14, 105b13 s.

corresponden a ningún otro más que a Aquiles; por ejemplo, que mató a Héctor, el más valiente de los troyanos, y a Cicno, que por ser invulnerable impedía el desembarco de todos[89] o que, aunque aún era jovencísimo y no estaba ligado por el juramento[90], participó en la expedición, y otras cosas por el estilo.

Así pues éste es un primer modo de seleccionar entimemas, el que se refiere a las líneas de razonamiento. Hablemos ahora de los elementos de los entimemas. Le llamo elementos de los entimemas y líneas de razonamiento a la misma cosa. Hablemos, pues, en primer lugar de lo que debemos hablar lo primero: y es que hay dos tipos de entimemas. Unos son demostrativos de que algo es o no es, otros son refutativos, y la diferencia entre ellos es la misma que hay en la dialéctica entre refutación y razonamiento. El entimema demostrativo se configura a partir de proposiciones compatibles, y el refutativo se configura a partir de proposiciones incompatibles. Así que ya tenemos prácticamente las líneas de razonamiento útiles o necesarias para cada uno de los tipos, pues hemos hecho una colección de las premisas referidas a cada género, y en consecuencia hemos de formar a partir de ellas los entimemas sobre lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo vergonzoso, lo justo y lo injusto. De modo semejante son aprovechables las líneas de razonamiento que antes he-

89. Este episodio no se narraba en la *Ilíada*, sino en el poema épico arcaico perdido las *Ciprias*, de acuerdo con el resumen de Proclo (cf. *Ciprias* arg. y nota *ad loc.* en A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci*, Leipzig 1987, I, p. 42).

90. Los pretendientes de Helena se comprometieron, fuera quien fuera el elegido, a acudir en socorro de éste (que sería Menelao), en caso de que fuera agraviado. El tema probablemente se narraba también en las *Ciprias*. Aquiles, por su juventud, no había participado en tal juramento, por lo que no estaba obligado a participar en la guerra de Troya.

mos revisado a propósito de los modos de ser, las emo-
1397a ciones y las disposiciones de ánimo[91]. Sigamos ahora otro camino, más general, referido a todos los entimemas y hagamos una anotación marginal acerca de los discursos refutativos y los demostrativos, así como de los que no son entimemas, aunque lo parezcan, porque tampoco son razonamientos. Una vez demostrado esto, definamos las refutaciones y objeciones mostrando sobre qué bases pueden aportarse para contraponerlas a los entimemas.

Capítulo XXIII

Una línea de razonamiento de los entimemas demostrativos[92] se basa en los contrarios. Pues se debe examinar si a un contrario corresponde una cualidad contraria; y en caso negativo, se debe refutar, y en caso positivo, se debe confirmar lo que se afirma. Por ejemplo, que es bueno ser mesurado, porque ser intemperante es dañino. O bien, como en el discurso a los mesenios: «si la guerra es el motivo de las actuales desgracias, es necesario hacer la paz para que se arreglen»[93].

> Pues si con los que nos han hecho daño
> mal de su grado no es justo encolerizarse,
> tampoco el que, a la fuerza, nos hace algún bien
> debe por ello esperar gratitud[94].

91. Cf. Libro I, caps. 4-14, II, caps. 1-18.
92. Es decir, de aquellos que pretenden ofrecer una prueba a favor y no una refutación.
93. Alcidamante, *Meseníaco* (n. VI, *Fr.* 2, II, p. 154 Baiter-Sauppe), escrito hacia 366 a.C.
94. Cita de un trágico desconocido *(Fragmentos de autor desconocido.* 80 Kannicht-Snell).

Mas, anciano, si entre los hombres hay mentiras
dignas de crédito, debes también creerte lo contrario:
que muchas verdades les resultan a los mortales increíbles[95].

Otra línea de razonamiento es la de la derivación de palabras semejantes, pues deben resultar aplicables o no aplicables de modo semejante. Así por ejemplo que no todo lo justo es beneficioso, porque entonces también todo lo que es «justamente» tendría que ser también «beneficiosamente», pero no podemos considerar deseable morir justamente.

Otra es la que procede de las relaciones correlativas. Pues si es cierto que uno hace algo hermoso o justo, lo será que el otro recibió un trato hermoso o justo, y si lo es que uno ordena algo de esta suerte, lo será que el otro lo hizo. Un ejemplo sería lo que dijo el recaudador Diomedonte[96]:

si para vosotros no es vergonzoso venderlos,
tampoco lo es para nosotros comprarlos.

Y si es cierto que uno ha recibido un trato hermoso o justo, lo mismo podrá decirse de quien se lo ha dado. Es posible, sin embargo, llegar a una conclusión falsa en este tipo de razonamiento. Pues si alguien sufrió un trato justo, quizá no lo fue que lo recibiera de ti. Por eso hay que examinar, además de si es correcto que alguien haya sido tratado de un determinado modo, si lo es que lo haya he- 1397*b*
cho quien lo ha hecho, para utilizar luego el argumento del modo que sea más adecuado. Y es que algunas veces

95. Eurípides, *Tiestes, Fr.* 396 Nauck.
96. Personaje desconocido.

hay desajustes en esto y nada impide, como en el *Alcmeón* de Teodectes[97], que se responda a la pregunta:

> ¿A tu madre, había algún mortal que no la odiara?

diciendo:

> Pero es necesario examinar la cuestión
> haciendo una distinción,

y que al preguntarle Alfesibea cómo, le responda:

> Decidieron que ella muriera, no que yo la matara.

Igual ocurre con el juicio de Demóstenes[98] y de los asesinos de Nicanor, pues como sentenciaron que lo habían matado con justicia, les pareció que había muerto con justicia. O con el que murió en Tebas, a propósito del cual se decidió juzgar primero si era justo que muriera, en la idea de que no es injusto matar a quien muere justamente[99].

Otra es la que se deriva de lo más y de lo menos[100]. Por ejemplo: «si ni siquiera los dioses lo saben todo, menos aún los hombres», esto es, si no es aplicable a quien más aplicable le es, es evidente que tampoco lo será a quien lo es menos. Igual que lo de «les pega a sus vecinos quien también le pega a su padre», sobre la base de que si es

97. Trágico del IV a.C. cf. 72 F 2 Snell.
98. No sabemos si se refiere al famoso orador ateniense, enemigo de Esquines, o al estratego del mismo nombre. No contribuye a ayudarnos a decidir el nombre de Nicanor, ya que el *affaire* de su asesinato nos es totalmente desconocido.
99. Se refiere al asesinato de Eufrón y al posterior juicio de sus asesinos, suceso ocurrido aproximadamente en 365 a.C. y narrado por Jenofonte, *Helénicas* 7.3.4 ss.
100. Se trata de argumentos *a fortiori*.

aplicable a lo menos, lo será también a lo más, pues es menos pegarle a los vecinos que a los padres. Claro es que el argumento puede exponerse así o bien si algo no es aplicable a lo que sería más aplicable o si es aplicable a lo que menos, según si se desea demostrar que algo es aplicable o si no. Además, si no se puede recurrir a lo más o lo menos, se puede decir:

> Digno de piedad es tu padre por haber perdido a sus hijos.
> ¿Acaso no lo es Eneo, que ha perdido a su ilustre hijo?[101]

O bien eso de que si Teseo no cometió una falta, Alejandro[102], tampoco; si no la cometieron los Tindáridas, Alejandro, tampoco. Y si Héctor hizo bien al matar a Patroclo, Alejandro hizo bien al matar a Aquiles[103]. Y si los demás expertos no son despreciables, tampoco lo son los filósofos[104]. Y si los generales no son despreciables porque es frecuente que se les condene a muerte, tampoco lo serán los sofistas. O también eso de que «si un particular debe cuidarse del prestigio de su ciudad, también debéis preocuparos del de Grecia».

Otra línea de razonamiento es la que atiende al tiempo. Como lo que dijo Ifícrates en el proceso contra Harmodio[105]:

101. Cita de una tragedia desconocida (*Fragmentos de autor desconocido* 81 Kannicht-Snell). El tema evidentemente es el de Meleagro, hijo de Eneo, que murió tras haber dado muerte a algunos de sus parientes por una disputa tras la cacería del jabalí de Calidón. Cf. n. 8 de este mismo Libro.
102. Otro nombre de Paris, el héroe de la leyenda troyana, raptor de Helena, elegido como juez por las diosas para su competición de belleza.
103. Cf. Polícrates, n. XXIII, *Fr.* 13, II, 223 Baiter-Sauppe.
104. Cf. Isócrates, *Sobre el intercambio de bienes* (n. 15) 209.
105. Harmodio había denunciado como ilegal un decreto en que se acordaba erigirle una estatua a Ifícrates. Éste se defendió en un discurso

Si antes de conseguirlo hubiera reclamado una estatua si lo conseguía, me la habríais concedido. Y ahora que lo he conseguido ¿no vais a concedérmela? Así que no hagáis promesas cuando estéis a la espera de algo, para negaros a cumplirlas cuando ya lo disfrutáis.

En otro momento, para convencer a los tebanos para
1398a que dejaran pasar a Filipo por su territorio hasta el Ática, se dijo[106]:

Si se lo hubiera pedido antes de que les hubiera ayudado en su lucha contra los focenses, lo habrían prometido, así que es absurdo que no lo dejen pasar porque ha renunciado a su ventaja y se ha fiado de ellos.

Otra es aplicar lo que ha dicho al mismo que lo ha dicho, pero este sesgo del discurso, que se da, por ejemplo, en el *Teucro*[107], es diferente del que usó Ifícrates contra Aristofonte[108]. Cuando éste le preguntó si entregaría la flota por dinero, tras negarlo, añadió:

> ¿Es que tú, por ser Aristofonte, no la entregarías y yo, por ser Ifícrates, sí?

Sin embargo debe parecer más esperable que sea el adversario y no uno mismo quien sea capaz de cometer una

que algunas fuentes atribuían a Lisias (cf. Lisias, n. XIV, *Fr*. 36, II, 179 Baiter-Sauppe).
106. Por parte de los enviados de Filipo. Demóstenes pronunció un discurso contra esta petición en 339 a.C. (cf. Demóstenes 18.213).
107. Obra perdida de Sófocles, cf. el *Fr.* 579b Radt y la traducción de los fragmentos de J. M. Lucas, Sófocles, *Fragmentos,* Madrid 1983, 294 ss.
108. Cf. Lisias, n. XIV, *Fr.* 128, II, 191 Baiter-Sauppe. Se trata del discurso de defensa de Ifícrates, un estratego ateniense, contra la acusación de Aristofonte de concusión y traición, tras una derrota.

injusticia, ya que si no, resultaría ridículo. Si fuera en una acusación contra Arístides contra el que uno empleara este argumento, provocaría la desconfianza hacia el acusador[109]. Y es que en general el acusador quiere ser mejor que el acusado, de modo que eso es lo que se debe refutar. Pero es totalmente absurdo que uno eche en cara a otros lo que él mismo hace o haría o exhorte a hacer lo que él mismo no hace ni haría.

Otra es la que parte de una definición. Por ejemplo, ¿qué es lo sobrehumano?[110], ¿un dios u obra de un dios? Así que quien crea que es la obra de un dios forzosamente cree que los dioses existen. Así fue como Ifícrates[111] argumentaba que el mejor es también más noble, pues nada de noble había en Harmodio y Aristogitón[112] hasta que llevaron a cabo una acción noble. Y también que él estaba más emparentado con ellos «pues mis acciones están más emparentadas con las de Harmodio y Aristogitón que con las tuyas». O como en el *Alejandro*[113], donde se dice que todos estarían de acuerdo en que quienes no son morigerados no se contentan con el goce de un solo cuerpo. Por esa misma razón Sócrates no quiso visitar a Arquelao; afirmó que era un abuso no poder corresponder a los favores igual que a los malos tratos[114]. Todos ellos razo-

109. Porque la honradez de Arístides (llamado precisamente «el Justo») era proverbial.
110. Griego *to daimonion,* un concepto de difícil traducción. Cf. Platón, *Apología* 27b ss.
111. Lisias, n. XIV, *Fr.* 37, II, 179 Baiter-Sauppe.
112. Los famosos tiranicidas, cf. n. 101a Libro I.
113. Polícrates, n. XXIII, *Fr.* 14, II, 223 Baiter-Sauppe. Cf. 1397b27 y n. 103.
114. Cf. Séneca, *De los beneficios* 5.6.2. «El rey Arquelao le pidió a Sócrates que fuera a verlo. Se cuenta que Sócrates dijo que no quería ir a verlo porque recibiría de él beneficios sin que pudiera corresponderle

nan sobre el tema del que hablan después de haber definido los términos y determinado su esencia.

Otra línea de razonamiento se basa en los diferentes sentidos de un término, como se hace en los *Tópicos* a propósito de «agudo» [115].

Otra se deriva de la división: por ejemplo, si todos cometen injusticia por uno de estos tres motivos: por a, por b y por c, y en este caso es imposible que haya sido por uno de los dos primeros, y en cuanto a que haya sido por el tercero, ni siquiera los acusadores lo afirman.

Otra se deriva de la inducción. Por ejemplo, del caso de la mujer de Pepareto se concluye que en lo referente a los hijos son siempre las mujeres las que definen la ver-
1398*b* dad. En ese sentido, en un proceso entre el orador Mantias y su hijo, declaró la madre de éste [116], y en Tebas, en un litigio entre Ismenio y Estilbón, la Dodónide declaró que su hijo era de Ismenio, y por ello consideraron a Tesalisco hijo de Ismenio. Otro ejemplo se encuentra en la ley de Teodectes [117]:

con otros similares.» En Marco Aurelio, *Meditaciones* 11.25, hallamos una versión similar, pero atribuida a Sócrates y Perdicas: «Razón por la que Sócrates no iba a ver a a Perdicas: "para no acabar con el peor de los finales, esto es, no poder corresponder al buen trato recibido"». Cf. también Jenofonte, *Apología de Sócrates* 17, Diógenes Laercio 2.25.

115. Se refiere a diversos pasajes de *Tópicos* en que se ejemplifica con esta palabra (gr. *oxys)* para ver los diferentes sentidos que tiene. Así en 106a13 se dice que lo contrario de lo agudo es lo grave si se trata de la voz, pero lo obtuso, si se trata del cuerpo sólido, y en 107a14 se diferencia el sentido de este adjetivo aplicado a una voz (un término técnico musical), a un ángulo o a una espada, o en 107b14, donde se distingue su valor como «ácido» aplicado a sabores, del antedicho sentido técnico aplicado a la voz.

116. Cf. Demóstenes 39.2-4, 40.8-10.

117. Cf. n. XXXII, *Fr.* 1, II, 247 Baiter-Sauppe.

Si no confiamos nuestros caballos a los que han cuidado mal los ajenos ni nuestras naves a los que han hecho naufragar las ajenas, y en consecuencia hay que obrar de modo similar en todo, tampoco hay que recurrir para la propia salvación a los que han cuidado mal de la ajena.

Otra es la que dijo Alcidamante[118]: que todos estiman a los sabios. Así que los de Paros tenían gran estimación por Arquíloco, a pesar de su mala lengua[119], y los de Quíos por Homero, que no era conciudadano suyo, los de Mitilene por Safo[120], aunque era una mujer, los lacedemonios por Quilón[121], y lo hicieron miembro del senado, aunque no eran nada aficionados a las letras, y los de Lámpsaco a Anaxágoras[122], aunque era extranjero, lo enterraron y todavía hoy lo honran. Los atenienses disfrutaron de prosperidad sirviéndose de las leyes de Solón[123], los lacedemonios, de las de Licurgo[124], y en Tebas, cuando los gobernantes se hicieron filósofos, también la ciudad disfrutó de prosperidad.

Otra se deriva de una decisión sobre el mismo caso o sobre otro similar o contrario. Sobre todo si todos y siempre han tomado la misma. Si no es así, si la han tomado la mayoría de ellos o los sabios, todos o la mayoría, o los buenos o incluso los propios jueces o aquellos cuya opi-

118. Cf. n. VI, *Fr.* 5, p. 155 Baiter-Sauppe.
119. Famoso lírico de Paros del s. VII a.C. La «mala lengua» se refiere a que fue autor de yambos, algunos de ellos notoriamente insultantes.
120. La conocida poetisa, cuyo elevado lugar en la literatura griega resultaba anómalo para una mujer de la época.
121. Éforo de Esparta del VI a.C., luego incluido entre los Siete Sabios.
122. Filósofo de Clazómenas, amigo de Pericles, que, desterrado de Atenas, acabó sus días en Lámpsaco.
123. Legislador y poeta ateniense del s. VII-VI a.C.
124. Figura legendaria a la que los espartanos atribuían su legislación.

nión respetan los jueces o a quienes no es posible llevar la contraria en un juicio, como ocurre con los que ostentan la soberanía, o a quienes no resultaría decoroso hacerlo, como los dioses, nuestro padre o nuestros maestros; así ocurrió con lo que Autocles le dijo a Mixidémides[125]:

> ¿Fue decoroso para las augustas diosas someterse
> a la sentencia del Areópago[126] y no va a serlo
> para Mixidémides?

o lo que dijo Safo[127]: que morir es un mal, pues los dioses lo han decidido así, pues si no lo fuera, morirían ellos. O lo que le contestó Aristipo[128] a Platón, porque pensaba que le había hablado de un modo excesivamente pretencioso: «es que nuestro amigo nunca lo hizo así», refiriéndose a Sócrates. Por su parte, Agesípolis[129] le preguntó en Delfos al dios, tras haber consultado al oráculo en Olimpia,
1399*a* si su opinión coincidía con la de su padre, en la idea de que sería vergonzoso llevarle la contraria. O como Isócrates escribió a propósito de Helena que era buena porque a Teseo se lo había parecido[130], y a propósito de Alejandro[131], que también lo era porque las diosas se habían

125. Cf. n. XXI, p. 220 Baiter-Sauppe.
126. Se refiere al tema de Orestes, tal como lo trató Esquilo en las *Euménides:* el hijo de Agamenón es perseguido por las Erinis por haber dado muerte a su madre Clitemestra, hasta que tanto él como las propias diosas se someten al juicio del Areópago.
127. *Fr.* 201 Voigt.
128. *Fr.* IV A 16 Giannantoni.
129. Cf. Jenofonte, *Helénicas* 4.7.2 (la escena tuvo lugar en torno al año 388 a.C.).
130. Isócrates, *Elogio de Helena* (n. 10) 22-38.
131. Sobre Alejandro, cf. n. 102. Se refiere también a Isócrates, *Elogio de Helena* (n. 10) 46.

sometido a su juicio, y a propósito de Evágoras, que era bueno porque, como el propio Isócrates[132] dice, cuando Conón cayó en desgracia se fue junto a Evágoras, desdeñando a todos los demás.

Otra línea de razonamiento se basa en tomar las partes por separado, como se encuentra en los *Tópicos*[133]: ¿qué tipo de proceso es el alma? ¿A o b? Como ejemplo puede valer uno del *Sócrates* de Teodectes[134]:

> ¿Qué santuario ha profanado, a qué dioses de aquellos
> en los que cree la ciudad no ha honrado?

Como en la mayoría de los casos ocurre que una cosa tiene consecuencias buenas o malas, otra línea de razonamiento consiste en exhortar o disuadir, acusar o defender, elogiar o censurar a partir de las consecuencias; por ejemplo, de la educación hay una consecuencia mala, que es la envidia que genera, y un bien, que es la sabiduría[135]. En consecuencia, no debemos educarnos, pues no debemos suscitar la envidia. Pero también cabe decir: «Así que debemos educarnos, pues debemos ser sabios». A esta línea de razonamiento se limita el *Arte* de Calipo[136], con el añadido de lo posible y otros de los que ya he hablado[137].

Otra se aplica cuando debemos exhortar o disuadir a una de dos cosas contrapuestas ,y consiste en recurrir a la

132. Isócrates, *Evágoras* (n. 9) 51 ss.
133. 111b5.
134. Cf. n. XXXII, *Fr.* 3, II, 247 Baiter-Sauppe.
135. Cf. Eurípides, *Medea* 294.
136. Se trata de un discípulo de Isócrates, autor de un tratado de retórica. Se le menciona de nuevo en 1400a5.
137. Cf. cap. 19 de este mismo Libro.

que antes hemos dicho, con la diferencia de que en el caso anterior se trataba de dos cosas contrapuestas al azar, y en éste, de dos cosas contrarias. Por ejemplo, una sacerdotisa que no permitía que su hijo hablara ante el pueblo dijo:

> Pues si tus razones son justas, te odiarán los hombres,
> y si son injustas, los dioses,

pero también cabe decir: así que debes hablar ante el pueblo, pues si tus razones son justas, te amarán los dioses, y si son injustas, los hombres». Es lo mismo que el dicho «comprar la charca con la sal» [138]. En eso consiste el argumento en quiasmo; cuando de dos cosas contrarias a cada una le sigue una consecuencia buena y otra mala, opuestas respectivamente entre sí.

Dado que no elogiamos las mismas cosas en público y en privado, sino que en público elogiamos especialmente lo justo y lo hermoso y en privado preferimos más bien lo conveniente, hay otra línea de razonamiento que consiste en intentar deducir este segundo punto de vista a partir del primero. Ésta es la más eficaz de las líneas que provocan la sorpresa.

Otra resulta de la proporción entre términos. Por ejemplo, Ifícrates [139], cuando intentaban obligar a un hijo

138. Se explica este proverbio en el *Appendix Proverbiorum* II 75 (II 409.7 Leutsch-Schneidewin) en los siguientes términos: «"me parezco al que compró la sal y la charca": referido a los que en cierto modo sufren daño de una de dos cosas, pues ambas adquisiciones se contraponen y una de las dos no beneficia nada al que las compra. Pues si uno saca provecho de la charca, la sal lo echa a perder, y si el lugar se secara por el sol, se sacará mucho beneficio de la sal, pero daño de lo otro, ya que la charca se habría secado».
139. Cf. n. XX, *Fr.* 5, II, 219 Baiter-Sauppe.

suyo a que, dada su estatura, aunque aún no tenía edad para ello, costeara un servicio público, repuso que si consideraban adultos a los muchachos altos, deberían decretar que los hombres bajos fueran niños. Y Teodectes en su 1399b
Ley[140] dice:

Convertís en ciudadanos a mercenarios como Estrábax y Caridemo en recompensa a sus méritos. ¿No vais a convertir en desterrados a los mercenarios que han causado males irremediables?

Otra se deriva de que si la consecuencia es la misma también lo es lo que la precedía. Por ejemplo, Jenófanes[141] decía que los que afirman que los dioses nacen cometen una impiedad similar a la de quienes dicen que mueren, ya que en ambos casos ocurre que hay un tiempo en que los dioses no existen. Y en general hay que asumir que el resultado de algo es siempre el mismo: «No vais a juzgar acerca de Isócrates[142], sino acerca de una ocupación: si se debe practicar la filosofía». O bien «ofrecer la tierra y el agua» significa ser esclavo[143], y «participar de una paz generalizada», hacer lo que a uno se le ordena[144]. Debe optarse por la alternativa que sea más útil.

Otra línea de argumentación se basa en que no siempre se elige después lo mismo que antes, sino lo contrario. Un ejemplo sería el entimema: «Si cuando éramos exiliados luchamos para volver, ahora que hemos hemos vuel-

140. Cf. n. XXXII, *Fr.* 2, p. 247 Baiter-Sauppe.
141. Cf. 21 A 12 D.-K. = *Fr.* 46 Gentili-Prato.
142. Cita libre de Isócrates, *Sobre el intercambio de bienes* (n. 15) 173.
143. Cf. Heródoto 4.126-127.
144. Cf. Ps.-Demóst.17.30.

to nos exiliaremos para no luchar»[145]. Y es que en una ocasión eligieron quedarse a costa de luchar, y en otra, no combatir a costa de no quedarse.

Otra es admitir que un motivo posible para que algo sea o haya ocurrido es la causa de que sea o haya ocurrido; por ejemplo, que se le dio algo a alguien para afligirlo, quitándoselo. Por eso se dice[146]:

> A muchos no es por benevolencia por lo que la divinidad
> les concede grandes ventajas, sino con la intención
> de que sufran desgracias más evidentes,

o lo del *Meleagro* de Antifonte[147]:

> No fue para matar a la fiera, sino para que ante Grecia
> le sirvieran a Meleagro de testigos de su excelencia.

O lo del *Ayax* de Teodectes[148], esto es, que Diomedes escogió a Odiseo[149] no por estima hacia él, sino para que su acompañante le fuera inferior, porque cabe que lo hiciera por eso.

Hay otra línea de razonamiento que sirve tanto para los discursos forenses como para los deliberativos; consiste en examinar las razones por las que se induce o se disuade y por las que se lleva a cabo o se evita algo, pues son de tal naturaleza que se debe actuar, si se dan, y no se debe, si no se dan. Por ejemplo, si algo es posible, fácil o

145. Cf. Lisias 34.11: «pues si, cuando nos exiliamos, luchamos contra los lacedemonios para volver, sería terrible que ahora que hemos vuelto nos exiliáramos para no luchar».
146. *Fragmentos de autor desconocido* 82 Kannicht-Snell.
147. 55 F 2 Snell.
148. 72 F 1 Snell.
149. Cf. *Ilíada* 10.218-247.

beneficioso para uno mismo o para sus amigos o perjudicial para los enemigos. Y, caso de que acarree un perjuicio, que el perjuicio sea de menor importancia que lo que se consigue. De acuerdo con esas mismas razones acusa- 1400*a*
mos y nos defendemos. Nos defendemos con aquellas por las que se disuade y acusamos con las que se induce. A esta línea de razonamiento se limita toda el *Arte* de Pánfilo y la de Calipo [150].

Otra se deriva de lo que se supone que sucede pero resulta increíble; consiste en argumentar que no se supondría si no fuera cierto o estuviera cerca de serlo. Incluso que es más probable que sea cierto. Y es que damos crédito a lo que existe o a lo que es verosímil. Así que si se supone algo que es increíble y no verosímil, debería ser cierto, porque no lo suponemos por ser verosímil y creíble. Como lo que decía, por ejemplo, Androcles el Piteo [151] en su crítica contra la ley, cuando se organizó un escándalo por su afirmación de que las leyes necesitan una ley que las corrija: «pues también los peces necesitan sal», aunque no es verosímil ni creíble que la necesiten quienes se han criado en agua salada, «y las tortas de orujo necesitan aceite», aunque es increíble que necesite aceite aquello de lo que se produce el propio aceite [152].

Otra, apropiada para refutar, consiste en fijarse en las contradicciones, esto es, si hay una contradicción en cualquier cuestión: tiempos, hechos o palabras, bien sea del oponente, como por ejemplo: «afirma que os ama y se

150. Autores de tratados de retórica anteriores a Aristóteles. Sobre Calipo cf. n. 136 de este Libro.
151. Cf. n. IV, p. 153 s. Baiter-Sauppe.
152. Androcles, n. IV, p. 153 s. Baiter-Sauppe.

conjuró con los Treinta»[153], bien sea de uno mismo, por ejemplo: «afirma que soy amigo de pleitos, pero no puede demostrar que yo haya entablado un solo pleito», bien sea de ambos, por ejemplo: «ése nunca os prestó nada mientras que yo he pagado el rescate de muchos de vosotros».

Otra línea de razonamiento, válida para personas o acciones que han sido calumniadas o que parecen haberlo sido, consiste en decir el motivo por el que los hechos no corresponden a lo que se supone, sobre la base de que hay una razón para que haya dado esa impresión. Por ejemplo, una mujer a la que se le había caído su hijo encima, dio la im- presión de que estaba haciendo el amor con el muchacho porque lo estaba abrazando. Aclarado el motivo, se deshizo la calumnia. Otro ejemplo es el *Ayax* de Teodectes[154], donde Odiseo le dice a Ayax el motivo por el que, a pesar de ser él más valiente que Ayax, no lo parecía.

Otra se deriva de la causa: si la hay, hay un efecto, y si no la hay, no. Pues cualquier cosa y su causa se dan a una, y puede negarse que haya algo si no tiene una causa. Por ejemplo, Leodamante[155], cuando Trasibulo lo acusó de que su nombre había estado grabado en la estela de infamia de la Acrópoli y que lo había borrado durante el régimen de los Treinta, decía en su defensa que eso no era posible, porque los Treinta habrían confiado mucho más en él mientras permaneciera grabado el testimonio de su enemistad con el pueblo.

153. Se refiere a los Treinta Tiranos, un grupo de treinta oligarcas que gobernaron despóticamente Atenas y que fueron derrocados por Trasibulo en 403 a.C., de funesto recuerdo para los atenienses por las arbitrariedades y crímenes que cometieron.
154. 72 F 1 Snell.
155. XVI, p. 216 Baiter-Sauppe.

Otra se basa en examinar si era o es posible hacer las cosas de un modo mejor que aquel que se aconseja, se hace o se ha hecho. Pues es evidente que de ser así, no se habría 1400b hecho como se hizo, pues nadie escoge deliberadamente y con conocimiento de causa el camino peor. Sin embargo es una falacia, pues muchas veces llega a aclararse cómo pudo hacerse mejor lo que antes no se veía claro.

Otra, cuando se va a hacer algo contradictorio con otra cosa que ya se ha hecho, consiste en examinar ambas cosas a la vez. Por ejemplo, Jenófanes, cuando los eléatas le preguntaron si debían hacer sacrificios y entonar trenos en honor de Leucótea, les aconsejó que si creían que era una diosa, no entonaran trenos por ella [156], pero si creían que era un ser humano, no celebraran sacrificios en su honor.

Otra línea de razonamiento consiste en acusar o defenderse basándose en anteriores errores. Así, en la *Medea* de Cárcino [157] la acusan de que había matado a sus hijos, porque no aparecían. Y es que Medea había cometido el error de enviarlos fuera de la ciudad. Pero ella basó su defensa en que no habría matado a sus hijos, sino a Jasón, y que su error había sido no haberlo hecho, si también hubiera hecho lo otro. Ésta es la línea de razonamiento y la forma del entimema a la que se reduce todo el *Arte* anterior a Teodoro [158].

156. Se trata del poeta filósofo Jenófanes de Colofón, *Fr.* 46 Gentili-Prato (A 13 D.-K.; cf. mi traducción de los fragmentos de este autor en *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid 1988, 97 ss.). La contradicción consiste en que los trenos se celebran por un muerto, y los dioses no mueren. Es una más de las críticas del colofonio a la imagen tradicional de los dioses.
157. 70 F 1e Snell.
158. Teodoro de Bizancio, autor del s. V a.C. de un *Arte Retórica* (n. VIII, II, 164 Baiter-Sauppe).

Otra se basa en la interpretación de los nombres. Por ejemplo dice Sófocles:

Con razón tu nombre es Sidero («hierro»),
por tu modo de pensar [159].

Es el proceder acostumbrado en los elogios de los dioses y el que siguió Conón, que llamó a Trasibulo «temerario en sus decisiones», y Heródico le dijo a Trasímaco [160]: «siempre serás un combatiente temerario», y a Polo, «siempre serás un potro». Y a Dracón, el legislador, que sus leyes no eran de un ser humano, sino de un dragón, pues eran muy severas. Y así la Hécuba de Eurípides le dice a Afrodita [161]:

Con razón el nombre de la diosa comienza por «locura»,

y así también Queremón [162] dice:

Penteo da nombre a la desgracia que se le avecina.

Entre los entimemas los refutativos resultan más logrados que los demostrativos, habida cuenta de que el en-

159. Se trata del *Fr.* 658 Radt, perteneciente a la tragedia *Tiro.* El escoliasta nos ofrece la continuación de esta breve cita: «Y recapacitando sobre su nombre cree que no le supone deshonor» (traducción de J. M. Lucas, *ob. cit.*, p. 335, donde puede encontrarse más información sobre esta tragedia y el contexto del pasaje).
160. 85A 6 D.-K. El juego se basa en que Trasímaco significa en griego «temerario en sus decisiones», y Polo, «potro». Semejantes juegos de palabras sobre los significados de los nombres (todos ellos intraducibles) aparecen en los ejemplos siguientes.
161. Eurípides, *Troyanas* 990.
162. Trágico del s. IV a.C., cf. 71F4 Snell.

timema refutativo significa una síntesis de contrarios de forma breve y porque al aparecer uno frente a otro se hacen más claros para el oyente. Pero de todos los razonamientos, tanto los refutativos como los demostrativos, los más aplaudidos son aquellos que, aun no siendo obvios a primera vista, permiten prever la conclusión una vez que se han iniciado (pues los oyentes se sienten a la vez muy gratificados consigo mismos por haberse dado cuenta de antemano), así como aquellos en los que se tarda en entenderlos el tiempo que se tarda en decirlos.

Capítulo XXIV

Dado que es posible que junto a los verdaderos razonamientos haya otros que no lo sean, pero lo parezcan, y habida cuenta de que el entimema es una forma de razonamiento, forzosamente habrá junto a los verdaderos entimemas otros que no lo sean, pero lo parezcan. De las líneas de razonamiento de los entimemas aparentes la 1401*a*
primera se refiere a la expresión. Una variedad de ella, como en dialéctica[163], consiste en llegar a una conclusión sin haber hecho un proceso de razonamiento: «así que no podrá ser ni esto ni esto otro» o «así que que forzosamente tendrá que ser aquello y aquello otro». Y es que en el ámbito de los entimemas[164] la expresión de una forma concisa y por medio de antítesis da la impresión de ser un entimema, ya que esta manera de hablar es el

163. Cf. *Refutaciones sofísticas* 174b10 ss., donde se critica como la artimaña más sofística concluir sin haber probado nada, que en efecto algo no es verdad, como si ya se hubiera probado.
164. Es decir, en la retórica.

terreno del entimema. Parece, pues, que eso se deriva de la forma de expresión. Para darle a una expresión el aspecto de un razonamiento es útil resumir los principales enunciados de muchos razonamientos, como [165] «salvó a unos, castigó a otros, liberó a los griegos», pues cada uno de ellos se ha probado por razonamientos distintos, pero al reunirlos parece que se ha concluido algo importante de ellos.

Otra se deriva del aprovechamiento de palabras similares, como decir que el ratón es importante porque de él se derivan los ritos más estimados, pues los misterios son los ritos más estimados [166]. O encomiar al perro haciendo intervenir al Perro celeste [167] o a Pan con el pretexto de que Píndaro había dicho [168]:

> ¡Feliz tú, al que los Olímpicos llaman perro de toda raza
> de la gran diosa!,

o decir que, como no tener un perro es la mayor deshonra, es evidente que ser un perro es algo honroso. O que Hermes es el más sociable de todos los dioses porque sólo de él se dice «Hermes común» [169]. O que el discurso es lo más importante porque de los hombres de bien no se dice que sean dignos de riquezas, sino de

165. Quizá hay una referencia a Isócrates, *Evágoras* (n. 9) 65 ss.
166. También aquí hay un juego de palabras intraducible entre *mys*, «ratón», y *mystēria*, «misterios». Cf. Polícrates, n. XXIII, *Fr.* 9, II 222 Baiter-Sauppe.
167. Es decir, a la Constelación del Perro.
168. Píndaro, *Fr.* 96 Snell-Maehler.
169. Cf., entre otros lugares, Teofrasto, *Caracteres* 30.9, Diogeniano 5.38, quien lo traduce en términos corrientes como «lo que se encuentra es de todos». Se dice cuando más de una persona encuentra algo, para pedir que se comparta.

mención. Y es que «digno de mención» no tiene un sentido único[170].

Otra línea de razonamiento consiste en afirmar de un conjunto lo que es cierto de las partes o de las partes lo que es cierto para el conjunto, y es que parece que es lo mismo lo que muchas veces no es lo mismo. Y conviene hacer lo que resulte más ventajoso. Éste es el razonamiento de Eutidemo; por ejemplo saber que hay una trirreme en el Pireo, porque conoce cada uno de los términos[171]. O decir que, conociendo las letras, se conoce la palabra, dado que la palabra es lo mismo que las letras que la componen. O afirmar que, como la dosis doble es perjudicial, tampoco la simple es saludable, porque sería absurdo que si dos cosas son buenas, el conjunto formado por las dos sea malo. Así expuesto, es refutativo, pero sería demostrativo en esta otra forma: pues no es posible que una cosa sea buena, y dos, malas. Pero toda esta línea de razonamiento es falaz, como la que empleó Polícrates con Trasibulo[172] al afirmar que había derrocado a treinta tiranías, pues contaba la de los Treinta como si fueran una detrás de otra[173]. O lo que se dice en el *Orestes* de Teodectes[174], donde el argumento es parte de un todo:

170. Se juega con los diferentes sentidos del griego *logos*.
171. Lo conocido del sofisma hace innecesario que Aristóteles lo cite por extenso, pero a nosotros nos resulta, tal como aparece aquí, muy confuso. Probablemente se trataba de una frase ambigua, que podía interpretarse de dos maneras, cf. Alejandro de Afrodisias, *Comentario a Tópicos* 177b12.
172. Cf. n. XXIII, *Fr.* 5, II, 221 Baiter-Sauppe.
173. Sobre los Treinta cf. n. 153 a este mismo Libro. Parece que el sofista Polícrates pedía para Trasibulo una recompensa por cada uno de los Treinta, pero es una falacia contar como «derrocamiento de treinta tiranías» lo que sólo lo fue de una.
174. 72 F 5 Snell. Según la leyenda, Orestes mató a su madre, Clitemestra, para vengar a su padre, Agamenón, que había sido asesinado por

Pues es justo que la que mata a su esposo...
muera también ella y que el hijo vengue a su padre.

1401*b* Así que ambas cosas se llevaron a efecto. Y quizá las dos a la vez ya no resultan justas. También podría haber una falacia debida a omisión, pues omite decir por quién debía morir.

Otra línea de razonamiento consiste en apoyar un argumento o en rechazarlo por indignación. Así ocurre cuando se cargan las tintas en un delito sin haber demostrado que la persona a quien se acusa de él lo ha cometido realmente. Pues eso hace que, o bien parezca que es inocente, cuando quien carga las tintas es el inculpado, o que es culpable, cuando es el acusador quien lo hace. No obstante no se trata de un entimema, pues el oyente se ve inducido por engaños a decidir que es culpable o inocente sin que se haya demostrado.

Otra se deriva del «indicio», y tampoco se deriva de un razonamiento. Por ejemplo, si uno dice[175] «a las ciudades les convienen los amores, pues fue el amor de Harmodio y Aristogitón lo que derrocó al tirano Hiparco»[176]. O si alguien dijera que Dionisio es un ladrón porque es malo, pues no todo hombre malo es ladrón, aunque todo ladrón es malo.

Otra se basa en lo accidental, como lo que dice Polícrates de los ratones[177], que prestaron su ayuda royendo las

ella. Del hecho de que es justo que la homicida muera y que un hijo vengue a su padre no necesariamente resulta que también lo es que Orestes mate a su propia madre.

175. Alusión a una parte del discurso de Pausanias en Platón, *Banquete* 182c.

176. Sobre Harmodio y Aristogitón, cf. n. 100 al Libro I.

177. En su *Elogio de los ratones*, cf. n. XXIII, *Fr.* 8, II, 221 Baiter-Sauppe. Entre los oradores griegos no son raros estos discursos en defensa de lo

cuerdas de los arcos. O si alguien afirmara que la mayor muestra de estima es ser invitado a un banquete, porque Aquiles se encolerizó con los aqueos en Ténedos por no haber sido invitado [178], pero él se encolerizó porque se le había faltado al respeto, y es puramente casual que fuera por no haber sido invitado.

Otra línea se funda en la continuación; por ejemplo, en el *Alejandro* [179] se dice que era altanero, pues desdeñaba el trato con la gente y vivía solo en el Ida, porque, como los altaneros se comportan así, también él daría la impresión de serlo. O que si uno se pasea por la noche y bien arreglado es que es un adúltero, porque éste es el comportamiento de los adúlteros. Algo parecido ocurre con el hecho de que en los templos los pobres cantan y bailan y de que a los desterrados les es posible vivir donde quieran; como ambas cosas están al alcance de quienes parecen ser felices, parecerían ser felices aquellos a cuyo alcance estén [180]. La diferencia reside en las circunstancias

indefendible (como el *Elogio de la mosca,* de Luciano), como puro ejercicio retórico.

178. Se trata de un episodio de la guerra de Troya. La armada estaba en Ténedos, donde se celebra un banquete, al que Aquiles no es invitado en primer lugar. El héroe, indignado, se retiraba de la lucha. El tema se narraba en el poema épico perdido *Las Ciprias* (cf. n. 89 de este mismo Libro y A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica,* Madrid 1979, 104 y 121) y luego fue tema de una tragedia de Sófocles, *Los comensales,* cf. J. M. Lucas, *ob. cit.,* 286 ss.

179. Cf. n. XXIII, *Fr.* 16 p. 223 Baiter-Sauppe 1802.

180. Una alusión similar aparece en Isócrates, *Elogio de Helena* (n. 10) 8: «se atreven a escribir cómo la vida de los mendigos y de los desterrados es más digna de envidia que la de los demás hombres», alusión interpretada por W. Jäger, *Paideia*, trad. española, México 1957, 855, como una crítica de posturas como la de Antístenes y Aristipo, defensores de conductas individualistas y cosmopolitas.

en las que se disfrutan, y por eso hay un razonamiento falaz por omisión.

Otra línea consiste en presentar como causa lo que no es una causa, por ejemplo lo que ha ocurrido a la vez o después de otra cosa, pues el «después de eso» se toma como «por causa de eso», especialmente en los asuntos políticos. Por ejemplo, Demades[181] decía que el gobierno de Demóstenes era la causa de todas las desgracias porque después de él sobrevino la guerra.

Otra se asienta en la omisión del momento y de las circunstancias. Por ejemplo, afirmando[182] que Alejandro raptó a Helena con justicia, porque su padre le había dejado a ella libertad de elección. Pero es que no fue para siempre por igual, sino para la primera vez[183], ya que su
1402*a* padre sólo hasta entonces estaba autorizado a hacerlo. O si alguien afirmara que golpear a hombres libres es ultraje. Y es que no siempre es así, sino cuando se da el primer golpe sin razón.

Además, igual que ocurre en las discusiones erísticas[184], un razonamiento espurio puede basarse en considerar lo general como no general, sino particular. Como en la dialéctica, por ejemplo, el no-ser es, pues el no-ser es no-ser, y lo desconocido puede saberse, pues puede saberse que lo desconocido es desconocido[185], también en los retóricos hay un entimema espurio que se basa en lo

181. Orador promacedonio, muerto en 318 a.C. ; n. LII, *Fr.* 3, II. 315 Baiter-Sauppe.
182. Polícrates, n. XXIII, *Fr.* 17, p. 223 Baiter-Sauppe, aunque es posible que se refiera al prólogo de la *Ifigenia en Áulide,* de Eurípides.
183. Es decir, cuando se le permitió elegir entre los pretendientes que querían casarse con ella.
184. Cf. *Refutaciones sofísticas* 166b37, donde se desarrolla esta idea.
185. Cf. similares discusiones en Platón, *Eutidemo* 293c.

que es probable pero no en general, sino probable en determinada circunstancia. Pero ésta no será universal, como lo que dice Agatón[186]:

> Quizá alguien diría que eso mismo es probable,
> que a los mortales les ocurren muchas cosas improbables.

Pues también sucede alguna cosa que va contra lo probable, de suerte que es probable también lo que va en contra de lo probable. Y si es así, lo improbable es probable, pero no en general, sino que, igual que ocurre en las discusiones erísticas, donde lo que suscita el engaño es no añadir la mención de la relación, la referencia y el modo, también en este caso que lo que va contra lo probable sea probable no es cierto en general, sino en una determinada circunstancia. Sobre esta línea de razonamiento está compuesta el *Arte* de Córax.

Si uno no está expuesto a una acusación –por ejemplo, una persona que es débil, a una acusación de violencia– podría librarse porque no es probable que sea culpable.

Pero si está expuesto a una acusación, por ejemplo porque es fuerte, podría hacerlo arguyendo que no es probable que haya hecho algo que a todo el mundo le parecería probable que hubiera hecho él. Y algo semejante ocurre con lo demás, pues es forzoso que uno esté expuesto o no esté expuesto a una acusación, así que parece que uno y otro caso son probables, pero uno lo es en general y el otro lo es, pero no en general, como se ha dicho.

186. Agatón es un trágico del s. v a.C. El fragmento es citado también en la *Poética* 1456a23 y recogido como 39 F 9 en la edición de los trágicos de Snell.

En eso consiste precisamente convertir el argumento más débil en el más poderoso. Y por eso la gente se irritaba con razón con la propuesta de Protágoras [187], pues es una falsedad y una probabilidad no verdadera, sino sólo aparente, además de que no se da en otra materia más que en la retórica y la erística. Así pues, terminamos la discusión de los entimemas que lo son de verdad y de los que lo parecen.

Capítulo XXV

El siguiente tema del que corresponde hablar es la refutación. Se puede refutar, bien por la presentación de un razonamiento contrario, bien suscitando una objeción. Es evidente que cabe basar un razonamiento contrario en las mismas líneas de razonamiento. Y es que los razonamientos se derivan de los pareceres corrientes, y muchos pareceres son mutuamente contrarios. En cuanto a las objeciones, igual que en los *Tópicos*, pueden suscitarse de cuatro maneras: o bien a partir del mismo entimema que ha propuesto su oponente, o de uno semejante, o del contrario, o de decisiones previamente tomadas.

Cuando hablo de «a partir del mismo» me refiero por
1402*b* ejemplo al caso de que un entimema afirmase que el amor es importante. La refutación podría hacerse de dos maneras: o bien diciendo en general que toda carencia es maligna, o bien, en particular, que no se hablaría

187. El famoso sofista del s. v a.C. Este pasaje aparece entre los testimonios recogidos por Diels y Kranz como 80 A 21. Cf. asimismo Platón, *Protágoras* 319 a.

de «amor de Cauno»[188] si no hubiera también amores malignos.

Ejemplo de entimema suscitado a partir de uno semejante sería, si el entimema fuera que el hombre de bien beneficia a todos sus amigos, que tampoco el hombre malo hace mal a todos.

Ejemplo de entimema suscitado a partir de otro contrario sería, si el entimema fuera que los que han sido maltratados siempre responden con odio, que tampoco los que han sido bien tratados responden siempre con amor.

En cuanto a las decisiones de personas reputadas, un ejemplo sería, si el entimema dijera que se debe perdonar a los borrachos porque yerran sin percatarse de ello, la objeción sería que entonces Pítaco no fue prudente, pues dictó castigos más graves si alguien cometía un delito por estar borracho[189].

Por otra parte, los entimemas se basan en cuatro líneas de razonamiento, que son la probabilidad, el ejemplo, la prueba y el indicio. Los entimemas que se suscitan a partir de lo que sucede o parece suceder las más de las veces son los que se basan en la probabilidad. Otros se basan en uno o varios casos semejantes, cuando toman como premisa lo general y luego llegan a lo particular a través de un razonamiento; éstos son los que se basan en el ejemplo. Otros se atienen a lo necesario y a lo que es siempre; éstos son los basados en la prueba. Otros, a lo que es ge-

188. La hermana de Cauno, Biblis, se enamoró de él y, al no ser correspondida, se suicidó. «Amor de Cauno» pasó a ser una expresión proverbial de las pasiones ilícitas, cf., entre otras fuentes, Diogeniano 5.71, Ovidio, *Metamorfosis* 9.453 ss.

189. Cf. *Política* 1274b19. Concretamente, la pena era doble.

neral o particular, tanto si existe como si no; éstos son los basados en indicios. Pero como lo probable no ocurre siempre, sino las más de las veces, es evidente que es posible refutar los entimemas de esta clase suscitando una objeción, pero la refutación será aparente, no real, pues lo que refuta quien la suscita no es que el hecho en cuestión no sea probable, sino que no es necesario.

Por tal motivo, el que se defiende puede sacar más partido del uso de esta falacia que el que acusa. Y es que, quien presenta una acusación debe demostrarla basándose en probabilidades, y refutar una acusación porque no es probable no es lo mismo que refutarla porque no es necesariamente cierta, y siempre cabe la objeción a los argumentos basados en lo que ocurre generalmente, pues en caso contrario no estarían basados en lo que ocurre generalmente y es probable, sino en lo que ocurre siempre y es necesariamente cierto. Además, el juez piensa, si se refuta de esta manera, o bien que la cuestión no es probable, o bien que no debe ser juzgada por él, al ser un razonamiento falaz, como decíamos. Y es que no sólo debe juzgar a partir de lo que es necesariamente cierto sino también de lo que es probable, pues eso es lo que significa «juzgar con el mejor criterio». De acuerdo con ello, no es suficiente que se refute que la acusación no es necesariamente cierta, sino que se debe refutar también que no es probable que lo sea. Y eso sucederá si la objeción se basa en lo que es más cierto en la mayoría de los casos. Y puede plantearse de dos maneras: o respecto a la frecuencia, o respecto a
1403*a* la exactitud. Pero son más convincentes si se asientan en ambos principios, pues lo que ha sido de una determinada manera y múltiples veces, es más probable.

Se refutan igualmente los indicios y los entimemas que se basan en un indicio, aunque sean correctos, como se

dijo al principio[190], y es que demostramos ya desde los *Analíticos*[191] que ningún indicio puede formar parte de un razonamiento.

En cuanto a los que se basan en ejemplos, la refutación es la misma que contra los que se asientan en lo probable. Pues si tenemos un solo caso discordante, el argumento queda refutado, porque no es necesariamente cierto, incluso si los casos coincidentes son más o ha ocurrido más a menudo de este modo. Y si no, hay que disputar o bien diciendo que el caso presente no es similar o no se ha dado de forma semejante o presenta alguna diferencia.

En cuanto a las pruebas o los entimemas basados en pruebas, no pueden refutarse por la demostración de que no pueden formar parte de un razonamiento (cosa que también demostramos ya desde los *Analíticos*[192]), de modo que el único recurso que queda es demostrar que lo que se ha demostrado no tiene que ver con el caso. Y si es evidente que es pertinente y que es una prueba, el argumento se torna irrefutable, pues ya se convierte en todo en una demostración evidente.

Capítulo XXVI

La amplificación y la atenuación no son elementos del entimema, pues con elemento quiero decir lo mismo que con línea de razonamiento[193]. Y es que elemento y lugar común son una clase general en la que se incluyen mu-

190. 1357b13 ss.
191. *Primeros analíticos* II, 27, 70a 24.
192. *Primeros analíticos* II, 27, 70a 12 ss.
193. Afirmación que ya había hecho en 1396b21.

chos entimemas. La amplificación y la atenuación sirven para demostrar que algo es grande o pequeño, como también se argumenta que algo es bueno o malo, justo o injusto o cualquier otra cosa. Pero todas estas son las cosas que sirven de materiales para razonamientos y entimemas, y en consecuencia si ninguna de ellas es una línea de razonamiento de los entimemas, tampoco lo serán la amplificación y la atenuación.

Tampoco los refutativos son una especie particular de los entimemas, pues es evidente que se refuta o bien demostrando algo o bien suscitando una objeción; en ambos casos se demuestra lo opuesto a la tesis del contrario. Por ejemplo, si uno demostró que algo ocurrió, el otro demuestra que no ocurrió, y si uno demuestra que no ocurrió, el otro demuestra que ocurrió. En consecuencia, no habría diferencia alguna (pues ambos usan de los mismos argumentos, ya que aportan entimemas de que algo es o no es).

La objeción no es tampoco un entimema, sino que, como se dijo en los *Tópicos*[194], se trata de manifestar una opinión aceptada de la que resultará evidente que no se ha construido un razonamiento o que ha dado por admitida alguna falsedad.

Así que pueden estudiarse tres cuestiones en relación con el discurso. Es suficiente con lo dicho acerca de los ejemplos, las sentencias, los entimemas y en general lo que se refiere a la inteligencia: de dónde hemos de obte-
1403*b* nerlos y cómo hemos de refutarlos. Nos queda tratar de la expresión y del orden de las partes.

194. Cf. *Tópicos* I, cap. 10, 14, *Refutaciones sofísticas,* cap. 9.

LIBRO III

Capítulo I

Son tres las cuestiones que pueden estudiarse en relación con el discurso: una, sobre qué bases se asentarán los argumentos, la segunda, sobre la expresión, y la tercera, cómo deben disponerse las partes del discurso. Se ha hablado de los argumentos, de cuántas fuentes proceden (decíamos que de tres[1]) y de qué clase son, y por qué sólo ésas, y es que los que juzgan sólo son persuadidos o bien porque han experimentado alguna emoción, o bien porque les da la impresión de que quienes hablan tienen determinadas cualidades, o bien porque se les ha demostrado el aserto. También se ha hablado de los entimemas y de las fuentes de donde podemos configurarlos, ya que de los entimemas hay, por un lado, varios tipos, y por otro, varias líneas de razonamiento. Lo siguiente es, pues, tratar de la expresión, ya que no es suficiente que sepamos qué debemos decir, sino que es forzoso también saber

1. En Libro I, cap.2.

cómo debemos decirlo, pues eso tiene una gran importancia para que el discurso parezca poseer una determinada calidad.

Así pues, lo primero que se investigó, siguiendo el orden natural, es lo que viene naturalmente en primer lugar, es decir, aquello que le confiere a los propios asuntos su carácter persuasivo. En segundo lugar hay que examinar cómo disponer estos asuntos dentro de lo que decimos, y lo tercero, que tiene la máxima importancia pero que aún no hemos abordado: la puesta en escena. Y es que se ha desarrollado con retraso, incluso en la tragedia y en la recitación épica, pues al principio eran los propios poetas los que representaban las tragedias, así que es evidente que tiene que ver con la retórica tanto como con la poética. De ello se ha ocupado, entre otros, Glaucón de Teos[2].

La puesta en escena se centra en la voz, en la manera en que debe usarse para cada emoción, por ejemplo cuándo hay que hablar en voz alta, en voz baja y en un tono normal, o en la manera en que hay que emplear las entonaciones, aguda, grave o intermedia, así como los ritmos adecuados a cada asunto. Así pues hay tres aspectos a los que debemos atender: el volumen, la modulación y el ritmo. De este modo es como se ganan los premios en los concursos dramáticos, y de igual modo que en ellos los actores tienen más éxito que los propios poetas, también ocurre así en los debates políticos por causa de las insuficiencias de los usos civiles[3].

2. Platón, *Ión* 530 d, menciona un Glaucón estudioso de Homero y Aristóteles, *Poética* 1461b1, se refiere a un Glaucón de Region, autor de un tratado sobre los antiguos poetas.
3. Se encuadra esta afirmación en la convicción del aristócrata Aristóteles de que el sistema político ateniense había entrado en decadencia de

No se ha compuesto aún ningún tratado sobre estas cuestiones, dado que también se ha desarrollado con retraso lo que se refiere a la manera de hablar. Además de que parece que es un asunto vulgar, si se considera adecuadamente[4]. Con todo, como toda la práctica de la retórica se refiere a apariencias, hay que cuidar este aspecto, no por ser correcto, sino por ser inevitable, pues en el discurso lo justo no busca otra cosa que no afligir ni regocijar, pues es justo no debatir más que los puros hechos, de suerte que todo lo que excede a la demostración es superfluo. Con todo, tiene mucha importancia, como se ha dicho, por las insuficiencias del oyente. Así que lo que se refiere a la manera de hablar tiene, pese a todo, una necesidad, aunque sea pequeña, en toda enseñanza, pues para la demostración tiene su importancia expresarse de un 1404*a*

la mano de los demagogos. Basta leer unos pasajes de su *Constitución de los Atenienses* 28.3-3 para corroborar esta impresión: «Pero a la muerte de Pericles acaudillaba... al pueblo Cleón, el hijo de Cleéneto, que pasa por ser quien más daño hizo a la causa popular por sus arrebatos y fue el primero que dio voces y profirió insultos en la tribuna y que se ceñía la ropa para hablar en público, mientras que los demás hablaban de forma decorosa. Después fue líder... del pueblo Cleofonte, el fabricante de cítaras, que fue también el primero en conceder la remuneración de dos óbolos; y durante un cierto tiempo se siguieron pagando, pero luego Calícrates de Peania los suprimió, aunque había prometido primero añadir un óbolo a los otros dos. Pues bien, a ambos los condenaron luego a muerte, pues suele suceder que, cuando el pueblo se ve engañado, aborrece luego a los que lo han inducido a hacer algo indebido. Después de Cleofonte fueron accediendo sucesivamente al liderazgo popular personas cuyo principal interés era hacer gala de su descaro y captar el favor de la mayoría, sin atender más que a los asuntos inmediatos».

4. Como en otros lugares de esta obra, Aristóteles insiste en la diferencia de métodos que existe entre la retórica y lo que podríamos llamar «verdaderos saberes». En la investigación de la verdad no deberían influir actitudes del que habla o elegancias de la expresión, pero todo eso tiene su importancia en un arte que lo que busca es la persuasión.

modo u otro, pero no tanta como se cree; lo que ocurre es que todo ello es una especie de alarde pensando en el oyente, por eso nadie enseña geometría de esta manera.

Cuando dispongamos de tal tratado, tendrá los mismos efectos que para la puesta en escena, y de hecho en cierto modo se han ocupado de hablar de ello algunos, como Trasímaco en sus *Maneras de provocar la piedad*[5]. Además, la facilidad para la representación es un don natural y difícil de estudiar en un tratado. Lo que se refiere al modo de hablar sí puede estudiarse. Por eso los premios van a parar a los que dominan esta habilidad, igual que a los oradores por su capacidad para la representación, y los discursos literarios producen más efecto por su expresión formal que por su contenido.

Pues bien, este proceso[6] lo iniciaron en un principio, como es natural, los poetas. Los nombres son imitaciones y disponen de la voz, que es, de todo lo que forma parte de nosotros, la más capacitada para la imitación. Así se configuraron las artes: la recitación épica, la representación dramática y otras. Y, dado que los poetas, aunque dijeran simplezas, daban la impresión de que se granjeaban fama por su manera de decirlas, la primera forma de expresión fue la poética, como la de Gorgias[7]. Todavía ahora la mayoría de la gente sin cultura cree que ésos son los oradores que mejor hablan. Pero no es así, sino que la forma de expresión del discurso es diferente de la poética. Y lo prueba la situación actual, pues ni siquiera los

5. Trasímaco fue un retor y sofista de Calcedonia, del IV a.C., cuyos fragmentos han sido recopilados por Untersteiner, *Sofisti* III, n. 7, pp. 2-37, además de por Diels y Kranz en su edición de los Presocráticos. Este pasaje corresponde al 85 B 5 D.-K.
6. La tendencia a cultivar un lenguaje artístico.
7. 82 A 29 D.-K. = II, n. 4, p. 30 Untersteiner.

autores de tragedias emplean ya estas mismas formas, sino que, de la misma manera que cambiaron el tetrámetro por el yambo, porque este esquema métrico es el más similar a la prosa, renunciaron también a los nombres que están fuera del lenguaje común, que usaban como adorno los antiguos y aún ahora los que componen hexámetros. Y es que es ridículo imitar los modos que ya no usan ni siquiera ellos mismos. En consecuencia resulta evidente que no hemos de referirnos pormenorizadamente a todo cuanto puede decirse acerca del modo de hablar, sino sólo a la parte que nos concierne. De la otra forma hemos tratado en la *Poética*[8].

Capítulo II

Consideremos, pues, tratadas estas últimas cuestiones y 1404*b*
definamos la claridad como una virtud de la forma de hablar (buena señal de ello es que si un discurso no demuestra algo, no logrará su objetivo), que no debe ser ni ramplona ni excesivamente elevada, sino la adecuada. Pues el lenguaje poético seguramente no es ramplón, pero tampoco es apropiado para el discurso. De los nombres y verbos hacen clara la expresión los que tienen un sentido propio[9], mientras que los demás nombres de los que se ha hablado en la *Poética*[10] no la hacen ramplona, pero sí adornada. Y es que la desviación de la expresión normal la hace parecer más majestuosa, pues la misma diferencia de sensaciones que tienen los hombres frente a los ex-

8. Caps. 20-22.
9. Por oposición a los metafóricos, propios del uso poético.
10. Caps. 21-22, 1457a31 ss.

tranjeros y frente a los conciudadanos se tiene con respecto a las maneras de hablar. Por eso conviene dar al lenguaje un tono algo fuera de lo común, pues se admira lo fuera de lo común, y lo admirable resulta grato. Ahora bien, en los versos hay muchas maneras de lograr ese efecto y son adecuados en ellos (pues las personas y asuntos de los que se habla están más alejados de lo cotidiano, porque incluso en este caso si un esclavo o una persona muy joven hablara elegantemente resultaría bastante inapropiado, igual que si se refiriera a asuntos demasiado nimios, porque lo apropiado en estos casos es la concisión y la amplificación). En cambio en la prosa hay muchas menos, pues el tema es también de menor porte. Por ello no conviene que se note la elaboración ni dar la impresión de que se habla de un modo artificioso, sino natural (esto último es lo persuasivo, mientras que aquello produce el efecto contrario, pues los oyentes se predisponen en contra, en la idea de que se les está tendiendo una trampa, igual que ocurre con los vinos mezclados)[11]. Eso ocurría por ejemplo con la forma de hablar de Teodoro[12] frente a la de los demás actores; mientras que la suya parecía ser la de su personaje, las de los demás parecían ajenas a los suyos. Podemos ocultar bien la elaboración si se hace la composición escogiendo las palabras de la lengua corriente. Eso es lo que hace Eurípides, y fue el primero en mostrar ese camino.

11. Probablemente se refiere a vinos a los que se han añadido aromas fuertes y que suscitan en quien los bebe la idea de que esos aromas sólo están para disimular la mala calidad del vino.
12. Actor del s. IV a.C. muy afamado, citado por Demóstenes 19.248 y Aristóteles, *Política* 1336b27. Es también quizá el mismo a quien Diógenes Laercio 2.103 le atribuye un tratado sobre la forma de impostar la voz.

Es de nombres y de verbos de lo que se compone el lenguaje, y las clases de nombres han sido ya examinadas en el tratado sobre la *Poesía* [13]. Las palabras raras, las compuestas y las inventadas deben usarse poco y en pocos pasajes (luego diremos dónde [14]: la razón ya la hemos dicho, porque su exceso aleja la expresión de lo conveniente). La palabra usual, la apropiada y las metáforas son las únicas adecuadas para la expresión en prosa. Y buena muestra de ello es que son solamente éstas las que todos usan. En efecto, todos empleamos en la conversación de las metáforas, los términos usuales y los apropiados. En consecuencia, en caso de que uno haga bien un discurso, es evidente que será algo fuera de lo común, pero resultará claro, sin que se note cómo se ha logrado. Ésta decíamos que era la excelencia del discurso retórico [15]. De los nombres, son útiles para el sofista los equívocos (pues posibilitan sus falacias); para el poeta, los sinónimos. Como ejemplo de tér- 1405*a*
minos apropiados y sinónimos pueden citarse «caminar» y «andar», pues ambos son apropiados y sinónimos entre sí.

En la *Poética* [16], como decíamos, se habla acerca de qué es cada uno de estos tipos de palabras, de cuántos tipos de metáforas hay y de que éstas tienen la máxima eficacia tanto en prosa como en poesía. Pero en la prosa hay que esmerarse tanto más en ellas cuanto menores son los recursos de la prosa frente a los de la poesía. La claridad, el encanto y la singularidad las aporta especialmente la metáfora. Y no es posible tomarlas de otro [17]. Las metáforas,

13. Es decir, la *Poética,* concretamente en 1457a31 ss.
14. Cf. 1406a35, b3, 1408b10-20.
15. Cf. 1404b 1-4.
16. *Poética,* cap. 21-22, 1457a31 ss.
17. Es decir, la capacidad de hallar una metáfora distingue a un autor, por lo que nadie puede tomarlas de otro.

como los epítetos, deben ser apropiadas, lo cual ocurrirá si tienen una correspondencia con lo que se dice. De no ser así, resultará manifiestamente inapropiada, porque la discordancia entre dos cosas se manifiesta mucho más cuando aparecen juntas. Así que hay que plantearse: «si a un joven le cuadra una vestimenta roja, ¿cuál, a un viejo?», pues a ambos no les es apropiada la misma. En caso de que se quiera embellecer, habremos de buscar la metáfora en lo mejor del mismo género de aquello de que hablamos; en caso de que se quiera desmerecer, en cosas peores. Por ejemplo, dado que hay opuestos en un mismo género, hacer aquello a lo que acabo de referirme es decir o bien que uno que mendiga, pide, o bien que uno que pide, mendiga, porque en ambos casos se trata de peticiones. Y así Ifícrates le llama a Calias pordiosero de la Diosa Madre y no portador de la antorcha [18]. Y éste le replicó que no parecía haber sido iniciado, pues de ser así no le habría llamado pordiosero de la Diosa Madre, sino portador de la antorcha. Ambos son del ámbito religioso, pero uno es honroso, y el otro, deshonroso. Y alguno llama «aduladores de Dioniso» a los que se dan a sí mismos el nombre de «artistas» [19]. Ambas son metáforas; una, propia de quie-

18. Sobre Ifícrates, cf. n. 96 a Libro I. «Portador de la antorcha» es un título sacerdotal del culto de Eleusis al que se tenía acceso sólo de forma hereditaria, por pertenecer a un círculo familiar muy cerrado y selecto. Es por tanto un título que prestigia. Calias (el personaje citado en el *Protágoras* de Platón como mecenas de sofistas) era una de estas personas y era por ello mencionado como «Portador de la antorcha» (cf. Jenofonte, *Helénicas* 6.3.3). En cambio, los «pordioseros» eran sacerdotes extranjeros que vivían de la caridad pública, propagando el culto de la Cibele frigia, y estaban muy mal considerados por la clase alta ateniense. Ambas, pues, son manifestaciones religiosas pero de muy diferente nivel social. Cf. Ifícrates, n. XX, *Fr.* 6, II, 219 Baiter-Sauppe.
19. La designación de los actores de teatro como «aduladores de Dioniso» debía de ser una forma popular y despectiva de llamarlos, como

nes desean manchar su reputación, la otra, de quienes desean lo contrario. También los piratas se dan a sí mismos el nombre de «suministradores». Por eso es posible decir que el que delinque, yerra, y que el que yerra, delinque, y que el que roba algo, lo ha tomado y se lo ha procurado.

En cambio, lo que dice el *Télefo* de Eurípides[20]:

Soberano del remo y tras haber arribado a Misia

es inapropiado, porque ser «soberano» es demasiado para la dignidad de lo que se está hablando, así que el artificio no pasa inadvertido. También se yerra en las sílabas si no resultan manifestación de una expresión agradable. Por ejemplo, Dionisio «el Broncíneo» en sus elegías[21] le llama a la poesía «chirrido de Calíope», porque en ambos casos se trata de sonidos. Pero la metáfora es ramplona porque se refiere a sonidos no significativos[22]. Tampoco se deben hacer metáforas sobre cosas alejadas, sino del mismo tipo y emparentadas para denominar lo que no se nombra, de modo que tal parentesco sea evidente, tan pronto como se haya dicho, como ocurre por ejemplo en esa adivinanza tan celebrada: 1405*b*

modernamente «gente de la farándula». Los actores se organizaban en cofradías (cf. A. W. Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford² 1968, 279-321.

20. Eurípides, *Fr.* 705 Nauck².

21. Se trata de un poeta de mediados del v a.C. El fragmento en cuestión se recoge como n. 7 de las ediciones de West y de Gentili-Prato.

22. En mi opinión este pasaje ha sido mal comprendido por los traductores: Racionero opta por las socorridas cruces, Dufour y Wartelle traducen «parce que les syllabes ne signifient pas ce qu'il faudrait», y Rhis Robert, que traduce, en mi opinión correctamente, «because the sounds of "screeching", unlike those of poetry, are discordant and unmeaning», señala en nota que las sílabas de κραυγή se ven, parece, como «ugly and non significant». Pienso que Aristóteles se limita a señalar que la metá-

Vi un hombre que pegaba con fuego bronce
sobre otro hombre[23].

Esta operación carece efectivamente de nombre, pero tanto en ella como en «pegar» hay una forma de aplicación, así que le llama «pegar» a la aplicación de la ventosa. En general, de las adivinanzas bien construidas es posible obtener metáforas apropiadas (pues las metáforas requieren que se adivinen) y en consecuencia es evidente que sirvan como metáforas.

Deben obtenerse, además, de cosas bellas, y la belleza del nombre, como dice Licimnio[24], reside en su sonoridad o en lo que significa, y lo mismo ocurre con su fealdad. Hay además un tercer punto que refuta un argumento sofístico, y es que no es cierto, como dice Brisón[25], que ningún lenguaje es sucio, porque, por más que se aplique una palabra por otra, no variará el significado. Eso, efectivamente, es una falacia, pues una palabra puede ser más precisa que otra, más semejante y más apropiada para poner la cosa ante nuestros ojos[26]. Además pueden tener

fora de «chirrido» por «poesía» es inapropiada, porque el chirrido se refiere a un sonido no significativo, lo cual no conviene a la poesía.

23. La antigüedad atribuía algunas adivinanzas en dísticos a Cleobulina, considerada hija de Cleobulo, uno de los Siete Sabios, aunque esta atribución es puramente convencional. Conocemos por otra fuente el verso que formaba con éste el dístico completo: «tan estrechamente como para hacerse de una misma sangre». La solución del dístico es «la ventosa». Sobre Cleobulina, cf. C. García Gual, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid 1989, 115 ss.; A. Bernabé y H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, Madrid 1993, 127 ss., E. Matelli, «Sulle tracce di Cleobulina», *Aerum* 71, 1997, 11-61.

24. Poeta ditirámbico y retor de la escuela de Gorgias, maestro de Polo, el Sofista, cf. Radermacher, *Artium Scriptores* B XVI 3.

25. Maestro de Pirrón, quizá discípulo de Sócrates. Cf. la extensa y documentada nota de Wartelle *ad loc.*

26. Aristóteles refuta el parecer de Brisón por no tener en cuenta dos factores que hoy llamamos «niveles de lenguaje» y «connotaciones».

un significado distinto si no están en el mismo contexto, y en consecuencia también hay que aceptar que una palabra es más hermosa o más fea que otra, pues ambas significan que algo es hermoso o es feo, pero no en lo que es hermoso o en lo que es feo, o bien sí lo significan, pero en mayor o menor medida.

De ahí deben pues obtenerse las metáforas, de lo hermoso, por su sonoridad, por la significación, o para la vista o para cualquier otro sentido. Es preferible decir, por ejemplo, «la aurora de dedos rosados»[27] a decir «de dedos escarlata», y aún sería más ramplón decir «de dedos rojos».

También en los epítetos es posible aplicar términos a partir de una perspectiva mala o vergonzosa, como por ejemplo «matricida», pero se puede hacer a partir de una perspectiva mejor, como «vengador de su padre»[28]. Y así Simónides, cuando el vencedor de una carrera de mulas le ofrecía honorarios escasos, no quería componerle un poema porque no le agradaba hacer versos en honor de mulas, pero cuando le ofreció honorarios suficientes, escribió:

Salve, hijas de corceles de pies de torbellino[29],

aunque también eran hijas de asnos.

27. Se trata de una fórmula homérica; cf. entre otras citas, *Ilíada* 1.477, *Odisea* 2.1.
28. Aristóteles toma ambos ejemplos del *Orestes* de Eurípides, versos 1587 y 1588. Ambos epítetos se refieren a un mismo hecho: Orestes mata a su madre por vengar a su padre. De modo que es posible insistir en la faceta mejor, «vengador de su padre», o en la peor, «matricida».
29. Simónides, *Fr.* 10 Page *(PMG* 515). No sabemos hasta qué punto la reluctancia del poeta a escribir sobre carreras de mulas vencida por un aumento de los honorarios no es más que un rasgo de humor de Aristóteles.

También pueden usarse diminutivos, que hacen lo malo, menos malo, y lo bueno, menos bueno, como cuando Aristófanes se burla en los *Babilonios*[30] al decir «orito» en vez de oro, «mantito» en vez de manto, «insultito» en vez de insulto, o «arrechuchito». Ahora bien, tanto en el epíteto como en el diminutivo debemos ser prudentes y no sobrepasar la medida.

Capítulo III

La frialdad en la expresión se produce por cuatro causas. Bien por los compuestos; por ejemplo, Licofrón[31] usa «cielo rostrivariado», «de la tierra cumbrialta» y «costa angostifranqueable», Gorgias[32], habla de «mu-
1406*a* simendicantiaduladores, perjuros y bienjuros» y Alcidamante[33] escribe: «el alma henchida de cólera y la faz flamicolorada» y creía que su entusiasmo sería «finialcanzador», y que había conseguido una persuasión «finialcanzadora» y que la llanura del mar era «coloriazulada». Todos estos vocablos parecen propios de la poesía por su composición. Ésta sería la primera causa.

Otra sería el uso de palabras raras, como hace Licofrón[34], que llama a Jerjes «mirífico varón» y habla del

30. *Fr.* 92 Kassel-Austin.
31. Se trata del sofista, repetidamente citado por Aristóteles (por ejemplo, en *Política* 1280b10, *Metafísica* 1045b10), no del poeta, también caracterizado por su oscuridad, autor de la *Alejandra*. Cf. Untersteiner, *Sofisti* II, n. 5, pp. 150-155.
32. 82 B 15 D.-K., *Fr.* 15 Untersteiner.
33. Alcidamante, n. VI, *Fr.* 10-13, II, 156 Baiter-Sauppe.
34. Cf. n. 33.

«despojador Escirón» [35] o Alcidamante [36], que se refiere al «juguete en la poesía», a la «arrogancia de la naturaleza», y dice «aguzado por el impulso no mixturado de su modo de ser».

Una tercera causa sería usar epítetos largos, inoportunos o frecuentes. Y es que en poesía es apropiado decir «blanca leche» [37], pero en prosa estos epítetos o son totalmente inadecuados o, si menudean, demuestran y ponen de manifiesto que se trata de poesía. Bien es cierto que hay que usar alguno (pues se sale de lo corriente y da singularidad a la expresión), pero debe mantenerse la medida, pues el exceso produce un efecto peor que la expresión descuidada, ya que lo segundo no está bien, pero lo primero está mal. Por eso es por lo que las expresiones de Alcidamante [38] parecen frías, porque no usa los epítetos como condimiento, sino como si fueran la comida, de tan frecuentes, hinchados y previsibles como son; por ejemplo no dice «sudor», sino «húmedo sudor», ni «a los Istmicos», sino «a la concurrencia de los Istmicos», ni «leyes», sino «leyes soberanas de las ciudades», ni «a la carrera», sino «al impulso corretón de su ánimo», y no «escuela de las Musas», sino «habiendo aprendido en la escuela de las Musas de la naturaleza». También dice «taciturna preocupación del alma» y no dice «artífice de encanto», sino «artífice de un encanto para el pueblo entero

35. Famoso bandido mítico, cuya derrota constituye uno de los trabajos de Teseo.
36. Alcidamante, n. VI, *Fr.* 14, II, 156 Baiter-Sauppe.
37. Por ejemplo, Homero, *Ilíada* 4.434, 5.902.
38. Cf. Alcidamante, n. VI, *Fr.* 15-25, II, 156 Baiter-Sauppe. F. Solmsen, «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik I», *Hermes* 67, 1932, 133-144 cree que forman parte de un panegírico de la poesía.

y dispensador del placer de su audiencia», y no «lo ocultó con ramas», sino «con las ramas del bosque», y no «cubrir con un manto su cuerpo», sino «el pudor del cuerpo», o «el deseo contraimitador del alma» (lo que es, a la vez, un compuesto y un epíteto, así que el resultado es poético), o también «exceso tan extravagante de su maldad».

Podemos ver cómo quienes componen discursos en un tono poético producen, por su impropiedad, ridículo y frialdad, además de falta de claridad por esa verborrea, pues amontonar palabras cuando ya se entiende algo diluye la claridad, por la acumulación de oscuridad.

1406*b* La gente emplea compuestos cuando algo no tiene nombre y cuando el compuesto puede formarse con facilidad, como por ejemplo «pierdetiempo», pero el exceso viene a resultar totalmente propio de la poesía. Por ello la expresión a base de compuestos es la más utilizada por los autores de ditirambos, que son rimbombantes, y las palabras raras lo son por los poetas épicos, pues el suyo es un estilo solemne y enfático[39].

Una cuarta causa de frialdad del estilo se encuentra en las metáforas. Y es que las metáforas pueden ser inadecuadas, unas, por ridículas (pues también los autores de comedias las usan), y otras, por excesivamente solemnes y trágicas. Además, son poco claras si son rebuscadas, como las de Gorgias[40]: «acontecimientos pálidos y descoloridos» y «tú sembraste vergüenzas y cosechaste desgracias», porque son demasiado poéticas. O como Alcidamante[41], que llama a la filosofía «fortaleza de las leyes» y

39. El texto presenta la frase «y la metáfora a los yambos, que aún se usan, como se ha dicho», secluida por Kassel.

40. 82 B 16 D.K. *Fr.* 16 Untersteiner (II, p. 138).

41. Alcidamante, n. VI, *Frr.* 26-28, II, 156 Baiter-Sauppe,

a la *Odisea* «hermoso espejo de la vida humana» [42] o dice «sin introducir en la poesía ningún juguete de este tipo». Estas metáforas no resultan convincentes por lo que ya se ha dicho. Y lo que Gorgias [43] le dijo a una golondrina que se le había cagado encima cuando volaba sobre él forma parte del mejor estilo trágico. Efectivamente, le dijo: «¡Qué vergüenza, Filomela!», y es que lo que había hecho no es vergonzoso para un pájaro, pero sí para una muchacha, de modo que la censura era justa si le hablaba a lo que había sido, no a lo que ahora es.

Capítulo IV

El símil es también una metáfora, pues se diferencia poco de ella. Pues cuando se dice [44] «se lanzó como un león» es un símil, pero cuando se dice «se lanzó el león», es una metáfora. Como los dos son valerosos, transfiere el nombre del león a Aquiles. El símil es útil también en la prosa, pero usada con moderación, pues resulta poética. Y deben introducirse como las metáforas, pues la diferencia de las metáforas con ellos es la que ya se ha dicho.

42. Esta censura puede resultar chocante al lector actual, acostumbrado a frases de este tipo, casi triviales, como «espejo de caballeros», «la novela como espejo de la vida», etc., pero, como señala Rhis Robert en nota al pasaje, Aristóteles debía de considerar esta calificación inapropiada en tanto que el espejo sólo refleja la superficie de las cosas.
43. 82 A 23 D.-K. 23 Untersteiner, *Sofisti* II, p. 26. Repite la anécdota Plutarco, *Cuestiones del banquete* VIII, p. 727 D. Se refiere a la fábula de Filomela, metamorfoseada en golondrina para escapar del acoso de Tereo (Apolodoro, *Biblioteca* 3.14.8).
44. «De Aquiles» añade el texto, pero lo secluye Ross, seguido por Kassel. Se refiere, aunque no literalmente, a una comparación repetidamente empleada por Homero, por ejemplo en *Ilíada* 20, 164 dicho de Aquiles, o en *Ilíada,* 11, 129 de Agamenón.

Un ejemplo de símil es el que empleó Androción contra Idrieo[45], cuando le dijo que era semejante a los cachorros cuando se les desata, pues se tiran a morder, mientras que Idrieo era peligroso cuando se le liberaba de sus cadenas. O Teodamante, que comparó a Arquidamo con un Euxeno que no sabía geometría. Se trata de una comparación proporcional, pues de acuerdo con ella Euxeno sería un Arquidamo que sí sabía geometría[46]. O los que hay en la *República* de Platón: que quienes despojan a los cadáveres se parecen a perrillos que muerden las piedras sin tocar a los que se las arrojan[47]; sobre el pueblo[48], que es similar a un patrón de barco vigoroso, pero un poco sordo, y sobre los versos de algunos poetas[49], que se asemejan a quienes carecen de belleza en la flor de la juventud, y es que estos últimos cuando pasa su sazón y los primeros
1407*a* cuando pierden su ligazón ya no parecen los mismos.

Otros símiles son los de Pericles; uno aplicado a los samios: que se parecían a chiquillos que se toman la papilla, pero llorando[50], y otro a los beocios, comparados con las

45. N. XXVII, p. 245 Baiter-Saupe, 324 F 72 Jacoby. Androción fue un orador, adversario de Demóstenes, quien compuso un discurso en su contra. Idrieo fue un príncipe de Caria que visitó Atenas, donde perteneció al círculo de Isócrates (cf. Herpocración s. v. *Idrieus)*.
46. No sabemos nada ni de Teodamante ni de los dos individuos que intervienen en la comparación. Con todo, se entiende perfectamente el ejemplo de comparación proporcional. En términos modernos, Carl Lewis podría ser calificado de Induráin sin bicicleta e Induráin de Carl Lewis con bicicleta.
47. Platón, *República* 5. 469 d-e.
48. Ib. 6. 844 a.
49. Ib. 10.601b.
50. Probablemente se refiere a la época en que los samios, en su afán de defenderse de los persas, aceptaban la protección de los atenienses, lo que implicaba someterse a ellos (la «papilla»), pero lo hacían mal de su grado («llorando»).

encinas, porque las encinas son abatidas por otras encinas, y los beocios, por sus luchas intestinas. O el de Demóstenes aplicado al pueblo [51], que se parece a quienes se marean en los barcos. De modo similar Demócrates [52] compara a los oradores con las nodrizas que se comen la papilla y luego les untan a los niños los labios con su saliva, y Antístenes [53] comparó al enjuto Cefisodoto con el incienso, porque es su consunción la que produce placer.

Todos los ejemplos que acabo de citar pueden decirse como símiles o como metáforas, pues todas las expresiones que resultan bien dichas en forma de metáforas evidentemente también lo harán como símiles, y los símiles, si se omite la expresión comparativa, resultarán bien como metáforas.

En todo caso, la metáfora que es resultado de una proporción debe siempre poder aplicarse recíprocamente a uno y otro de los elementos que se han emparentado: por ejemplo, si la copa es el escudo de Dioniso [54], también es apropiado llamarle al escudo «copa de Ares» [55]. Tales son, pues, los componentes del discurso.

51. No sabemos a qué Demóstenes se refiere, ya que no hay nada parecido en toda la obra conservada del famoso orador.
52. Personaje mal conocido; quizá es el mismo mencionado por Plutarco, *Preceptos políticos* 803 e-f. Esta práctica de las nodrizas hambrientas, para engañar a las madres, haciéndolas creer que el niño se ha comido la papilla, nos la cuenta también Aristófanes en *Caballeros* 715.
53. El socrático predecesor del cinismo, cf. *Fr.* V A 51 Giannantoni. Cefisódoto es probablemente el orador contra el que escribió un discurso Licurgo (n. XLII, II, 266 Baiter-Sauppe).
54. Timoteo de Mileto, *Fr.* 21 Page *(PMG* 797), cf. 1412b35. Cf. *Poética* 1457b21, Ateneo 502 b lo atribuye a Anaxándrides, autor de la Comedia Media.
55. Como ejemplo de la posibilidad de hacer reversibles las metáforas (a la manera en que cabe decir que si el camello es el «barco del desierto», el barco será el «camello de la mar») se cita un caso que para el lec-

Capítulo V

El fundamento del buen estilo es el uso correcto del griego, al que se llega a través de cinco condiciones:

La primera es el uso de las conjunciones[56] si se disponen tal como deben ir naturalmente, unas primero y otras después de otras, como algunas exigen; por ejemplo *ho mén* y *egó mén* exigen *dé* y *ho dé*. Debe marcarse esta correspondencia mientras aún es posible recordar la primera y no debe separarse demasiado una de otra ni emplear otra conjunción antes de la conjunción que es requerida, pues pocas veces resulta apropiado. Por ejemplo, en la frase: «Pero yo, tan pronto como me habló (pues Cleón había venido rogando y suplicando), me fui llevándomelos» se han insertado muchas conjunciones antes de la que se requiere para completar el sentido, y si el inciso es muy largo, hay falta de claridad. Así que una condición del buen uso reside en las conjunciones.

La segunda es llamar a las cosas por su nombre preciso y no utilizar rodeos.

La tercera es evitar la ambigüedad, a menos que se busque precisamente lo contrario, como hacen cuando no tienen nada que decir, pero quieren dar la impresión de que dicen algo. Este tipo de autores utilizan tales ex-

tor moderno puede resultar desconcertante si no tiene en cuenta que Dioniso es el dios del vino, ajeno por completo a la guerra (de ahí que su único escudo posible es la copa), mientras que Ares es el dios de la guerra, por lo que puede decirse que su única copa posible es su escudo.

56. La palabra tiene en griego un sentido más amplio que nuestra «conjunción», que engloba también partícula y la propia proposición introducida por partícula. Cf. V. Bécares, *Diccionario de terminología gramatical griega*, Salamanca 1985, 360 s. Es un término que desborda los sentidos puramente gramaticales, como puede ser español «cohesión».

presiones en la poesía, como Empédocles[57]. Pues encandilan sus abundantes circunloquios, y a los oyentes les pasa como a la gente que acude a los adivinos, pues hacen signos de aquiescencia cuando éstos pronuncian palabras ambiguas, como:

> Si Creso cruza el Halis hará caer un gran imperio[58],

y como las expresiones generales dan lugar a menos fa- 1407*b*
llos, los adivinos se expresan en términos generales sobre el asunto en cuestión, igual que cuando se juega a pares o nones es más fácil acertar si se dice «par» o «non» que si se dice el número exacto[59], y decir que algo va a ocurrir, más que decir cuándo. Por ese motivo los intérpretes de oráculos nunca concretan el momento preciso. Todas las ambigüedades son de este estilo y en consecuencia debemos huir de ellas, a menos que tengamos un motivo como el que señalé.

57. Cf. 31 A 25 Diels-Kranz, donde se recopilan otros testimonios paralelos. En realidad Aristóteles es aquí injusto al aplicarle a un autor arcaico como Empédocles los moldes literarios de su época. Empédocles, como otros autores antiguos, descubrió las grandes posibilidades de la ambigüedad como recurso poético deliberado. Su discurso (como el de Heráclito) se hace así susceptible de diversas lecturas a la vez. Cf. *De Tales a Demócrito,* Madrid 1988, 191, y un ejemplo en p. 220.
58. La referencia es a un famoso oráculo délfico respuesta a una consulta de Creso, rey de Lidia, acerca de si debía iniciar una guerra contra los persas (cf. Heródoto 1, 53 y orác. n. 53 de la recopilación de Parke-Wormell). Creso lo interpretó en el sentido de que destruiría el imperio persa. Tras una campaña desastrosa en la que fue vencido por Ciro y hecho prisionero y una reclamación al oráculo, se le contestó que el oráculo era cierto, pues un gran imperio, el lidio, había caído, y que la culpa fue suya por no haber preguntado cuál sería el imperio que iba a caer.
59. En un ejemplo moderno se podría decir que es más fácil acertar en la ruleta jugando a pares o impares que a un número concreto.

La cuarta condición es distinguir, como Protágoras[60], los géneros de los nombres: masculinos, femeninos y neutros, pues deben expresarse correctamente: «Y ella, una vez llegada y tras haber hablado, se marchó»[61].

La quinta es utilizar correctamente el plural y el singular[62]: «y ellos, una vez llegados, me pegaron».

En general, pues, lo escrito debe ser fácil de leer y de decir, pues lo uno y lo otro son una misma cosa. No contribuyen a ello ni la abundancia de conjunciones ni los textos difíciles de puntuar, como el de Heráclito. En efecto cuesta trabajo puntuar el texto de Heráclito porque no está claro si una palabra va con lo que le precede o con lo que le sigue, como ocurre ya en el propio comienzo de su tratado, pues dice:

> de esta razón que existe siempre desconocedores
> resultan los hombres.

Efectivamente no está claro con cuál de los dos va «siempre»[63].

60. A quien se atribuye la primera doctrina del género gramatical. Cf. el jocoso pasaje de Aristófanes, *Nubes* 658 ss., en que Sócrates trata de instruir a Estrepsíades en la necesidad de innovar en algunas palabras para distinguir los géneros. Cf. en general 80 A 24, 26-28 D.-K. y Untersteiner *Sofisti,* n. 2, pp. 68-71, con abundantes notas.
61. El ejemplo es difícil de comprender en español. En griego la frase lleva dos participios concertados, que deben ir ambos en femenino. En definitiva, en la cuarta y la quinta condición se advierte contra lo que hoy llamamos «errores de concordancia».
62. El texto dice el plural, lo poco y el singular. Obviamente se trata de una referencia al número, y Kassel acierta secluyendo «lo poco».
63. La frase (recogida como *Fr.* 1 en todas las ediciones del filósofo) puede interpretarse: «de esta razón, que existe siempre, desconocedores resultan los hombres», con lo que «siempre» se referiría al modo de existir la razón, a su existencia eterna, o bien «de esta razón, que existe

También contribuye a caer en el solecismo no introducir, si hay dos términos coordinados, el que conviene a los dos. Por ejemplo, si hay un sonido y un color, «habiendo visto» no puede aplicarse a ambos, pero sí puede aplicarse «habiendo percibido». La frase sería oscura si antes de acabar un giro introdujeras muchos incisos, como «Iba yo, después de hablar con aquél, tal cosa y tal otra y de este modo, a irme», en lugar de «iba yo a irme, después de hablar con él, y entonces sucedió tal cosa y tal otra y de este modo».

Capítulo VI

A la majestuosidad del estilo contribuyen los siguientes rasgos:

1) Usar una expresión en vez de una palabra, por ejemplo no decir «círculo», sino «superficie equidistante de un centro». A la concisión, lo contrario: usar un nombre en vez de una expresión. Ahora bien, si el asunto es indecente o inapropiado, debe usarse el nombre si lo vergonzoso consiste en la expresión, y la expresión si consiste en el nombre.

2) Expresarse por medio de metáforas y epítetos, cuidando de no caer en lo poético.

(e.d., que es real), siempre desconocedores...», con lo que «siempre» se referiría a la eterna ignorancia humana con respecto a la existencia de la razón. Lo más probable es que la ambigüedad haya sido deliberadamente buscada por Heráclito, con un «siempre» que se refiere a lo uno y a lo otro. En el texto de Aristóteles Kassel ha secluido la palabra «puntuar». Lo que se leía en el texto era «con cuál de los dos se puntúa "siempre"».

3) Usar plural por singular, como hacen los poetas, que aunque se trate de un solo puerto, dicen

a los puertos aqueos[64]

o bien:

los pliegues de múltiples hojas de mi carta[65].

4) No unir dos palabras con el mismo artículo, sino utilizar uno con cada una, «de la mujer, de la nuestra», y lo contrario, si se busca la concisión, «de nuestra mujer»[66].

5) Utilizar la conjunción, pero si se busca la concisión, no usarla (mas sin perder la trabazón); ejemplo del
1408*a* primer caso sería «habiendo ido y hablado», y del segundo, «habiendo ido, habló».

6) También es útil la práctica de Antímaco: hablar de cualidades que no tiene lo descrito, como hace con Teumeso: «hay una colina ventosa y pequeña...»[67]. Así puede amplificarse indefinidamente. Puede aplicarse lo de

64. *Fragmentos de autor desconocido,* n. 83 Kannicht-Snell.
65. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 727; curiosamente el texto de Aristóteles permite corregir un error producido en la transmisión del texto de Eurípides, en que se leía «los pliegues de múltiples trenos». La carta es un díptico, y las dos hojas del díptico (entiéndase «hojas» como las de una puerta, no de las de papel) reciben el ampuloso nombre de «pliegues de múltiples hojas».
66. En todo caso, obsérvese que Aristóteles usa, además, el plural poético «nuestra» en vez de «mi».
67. *Fr.* 2 Wyss. La parte citada del texto no corresponde a lo que se trata de ejemplificar con él. Sí debía de corresponder la continuación, que diría algo así como «no hay en ella tal y tal cosa...» Aristóteles enuncia el comienzo del texto, sin duda lo suficientemente conocido como para que bastase iniciarlo.

cómo no es una cosa tanto a lo bueno como a lo malo, del modo que sea más útil. De ello obtienen nombres los poetas, como «desencordada»[68] o «canto deslirado»[69], que derivan de caracteres que el objeto no tiene. Tal procedimiento resulta bastante bien utilizado en las metáforas proporcionales, como por ejemplo decir que la trompeta es una melodía sin lira.

Capítulo VII

La expresión será apropiada si expresa sentimientos y modos de ser y si se corresponde con los temas. Se corresponde si no se habla a la ligera sobre asuntos graves ni solemnemente de asuntos triviales, ni se califica una palabra vulgar de una forma ornamental. De no ser así el estilo parecerá el de la comedia, como hace Cleofonte[70], pues utiliza algunas expresiones tan impropias como si dijera «soberana higuera»[71].

Expresará sentimientos si en caso de ultraje la expresión es la propia de una persona encolerizada; en caso de actos impíos y vergonzosos, la de quien está irritado y muestra reverencia, y en caso de acciones dignas de alabanza, se habla admirativamente; en caso de hechos lamentables, con sencillez, y de forma semejante en los de-

68. Recogen este ejemplo Kannicht y Snell como *Fragmentos de autor desconocido* 83a.
69. Me permito el neologismo (no muy poético ni elegante, lo reconozco) tan sólo para que se advierta que se trata de una palabra *alyros* y no de una expresión. La palabra está en Sófocles, *Edipo en Colono* 1222, Eurípides, *Helena* 185, *Fenicias* 1028, *Alcestis* 447, *Ifigenia entre los Tauros* 146.
70. Poeta trágico, aludido en *Poética* 1448a12 por su realismo.
71. Cleofonte 77 T 4 Snell.

más casos. La expresión apropiada presta verosimilitud a lo que se dice, pues lleva los ánimos a la falsa conclusión de que uno está diciendo la verdad porque otros se comportan así en tales circunstancias, de suerte que creen que los hechos son como uno los cuenta, aunque no lo sean, ya que el oyente se solidariza siempre con el que habla con sentimiento, aunque no diga nada de provecho. Por eso muchos impresionan a sus oyentes a base de alboroto.

La forma de demostrar a partir de indicios también se refiere a los modos de ser, porque a cada clase y a cada estado le sigue una forma adecuada. Le llamo clase a las que tienen que ver con la edad, como niño, adulto o viejo, o a las mujeres y los varones, o a los laconios y los tesalios, y estados a los que hacen que cada uno sea como es en su manera de vivir, porque no todos los estados tienen esta cualidad. En consecuencia, si se usan los términos adecuados a cada estado se expresarán modos de ser, pues no diría lo mismo ni de la misma manera el rústico y el hombre educado. También experimentan ciertos sentimientos los oyentes con eso que los que les componen discursos a sus clientes usan hasta la saciedad: «¿quién no sabe...?», «todos saben...». Pues el auditor asiente por vergüenza, para compartir un parecer que todos tienen.

En todos los tipos de discurso cabe que se empleen
1408*b* estos recursos oportuna o inoportunamente, pero hay un remedio trillado para cualquier exceso: ser el primero en censurarse a uno mismo[72], pues parece que el

72. Anota Wartelle el caso de Isócrates, *Panatenaico* (n. 12) 84, «no desconozco lo mucho que he hablado sobre la virtud de Agamenón». La traducción, como la de los demás pasajes de Isócrates citados, es de J. M. Guzmán Hermida, en Isócrates, *Discursos* I, Madrid, Gredos, 1979.

orador dice la verdad porque no es inconsciente de lo que está haciendo. Sin embargo, no se debe usar la correspondencia con el tema en todos los recursos a la vez, porque así se oculta el artificio[73]. Me refiero, por ejemplo, a que si las palabras son duras, no deben adecuarse a ellas la voz y el gesto, porque si no se pondrá en evidencia, y en cambio si se usa en un recurso sí y en otro no, quien lo hace no manifiesta su elaboración. Ahora bien, si decimos palabras dulces de una forma dura y palabras duras de forma dulce no resultaremos convincentes.

Los nombres compuestos, la abundancia de epítetos y las palabras insólitas son particularmente apropiados para quien habla con emoción. Pues a quien está indignado se le disculpa que afirme que un mal alcanza los cielos o que diga que es monstruoso, especialmente cuando ya se ha hecho con el auditorio y los ha entusiasmado con alabanzas o censuras o ira o aprecio, como hace Isócrates al final del *Panegírico,* diciendo «gloria y memoria» y «quienes soportaron»[74]. Pues expresiones de este tipo se profieren cuando se está entusiasmado, de modo que también se aceptan porque se está en parecida disposición. Por eso también son adecuadas a la poesía, ya que la

73. Ésta es la traducción del pasaje si se secluye, con Kassel, «el oyente», detrás del verbo.

74. Se refiere, respectivamente, a dos pasajes del *Panegírico* (n. 4) 186 («¿qué gloria y memoria hay que pensar que tendrán, si viven, o dejarán, al morir, quienes se distingan en estas acciones?») y 96 («¿Cómo podrían señalarse hombres mejores o más amigos de los griegos que quienes soportaron, para no ser culpables de la esclavitud de otros, ver su ciudad desierta, devastada su tierra, saqueados sus santuarios, quemados sus templos y todos los rigores de la guerra en su propia patria?»), que, en un tono similar al de los actuales mítines, debían de enfervorizar al auditorio, al tocar su orgullo nacional.

poesía es también una forma de posesión divina[75]. Y este tipo de lenguaje debe usarse en estas condiciones o con ironía, como hacía Gorgias[76] y como en los pasajes del *Fedro*[77].

Capítulo VIII

La forma de la composición en prosa no debe ser en verso pero tampoco carente de ritmo[78], ya que lo primero no resulta convincente (pues parece artificial), además de que distrae la atención, pues hace que se esté pendiente de cuándo volverá a aparecer el elemento recurrente, igual que los niños, a la pregunta de los heraldos

¿a quién escoge como protector el liberto?,

75. La frase se entiende mejor en griego, ya que «posesión divina» *(éntheon)* y «entusiasmo» *(enthousiasmós)* tienen un origen etimológico similar.
76. Aristóteles se refiere también al uso gorgiano de la ironía, con un ejemplo, en *Política* 1275b27. En él Gorgias juega con dos dobles sentidos, el de *demiurgos* «artesano» y nombre de magistrado oligárquico en Larisa, y el de *larisaios,* nombre del ciudadano de Larisa y también nombre de un tipo de vaso: «los utensilios hechos por fabricantes de morteros son morteros, así que los lariseos son fabricados por sus demiurgos, pues algunos magistrados son fabricantes de lariseos *(larisaiopoioi)*».
77. Cf. *Fedro* 238d 241e, cuando Sócrates, al hablar del amor, declara sentirse arrebatado por las Musas.
78. Para todo lo que sigue conviene recordar que los fundamentos del ritmo en griego no dependen del número de sílabas y del acento, como en español, sino de las alternancias regulares entre sílabas largas y sílabas breves. Para la divisibilidad del ritmo cf. Aristóteles, *Poética* 1448b21; para el ritmo en la prosa cf. Dionisio de Halicarnaso, *Sobre el orden de palabras* 197-198, E. Norden, *Die antike Kunstprosa,* Leipzig-Berlín 1898 [Darmstadt [9]1983] I 41 ss.

se adelantan a responder:

¡A Cleón![79]

Pero la forma carente de ritmo es indefinida, y debe ser definida, aunque no sea en verso, ya que lo indefinido es desagradable y difícil de entender. Ahora bien, es por el número por lo que todo adquiere definición, y el número de la forma de la elocución es el ritmo, del que los metros no son sino apartados. Por ello el discurso debe tener ritmo, pero no metro, pues sería un poema, así que será un ritmo no absolutamente riguroso, y será así si no pasa de un cierto límite[80].

De los ritmos el heroico[81] es solemne, no propio de la conversación y carente de armonía. El yambo[82] es la forma de expresión de la gente común. Por ello todos al hablar utilizamos predominantemente ritmos yámbicos. Pero el discurso debe tener dignidad y conmover. El tro-

79. Probablemente se trata de una referencia a una comedia, quizá *Los Babilonios* de Aristófanes (aunque Kassel y Austin no lo recogen en su edición de los fragmentos de esta obra). Cleón, el demagogo, sucesor de Pericles al frente de los destinos de Atenas, fue repetidas veces blanco de las críticas de los cómicos.
80. De acuerdo con lo dicho en la n. 78 hay unas secuencias más rígidas, que son percibidas inmediatamente como verso, y otras más laxas (porque admiten sustituciones más libres de unas secuencias por otras), en que se advierte el ritmo, pero no forman versos. Estos aspectos son estudiados minuciosamente por tratadistas antiguos (cf. aparato de referencias de Kassel *ad loc.*, en que se citan, entre otros, Dionisio de Halicarnaso, Cicerón y Demetrio).
81. Esto es, el basado en la secuencia de dáctilos (una larga y dos breves - ◡ ◡), usado especialmente por la poesía épica.
82. El que se basa en la secuencia de metros yámbicos (x - ◡ -). En griego ocurre con los yambos como en español con el octosílabo, que es la forma de verso más similar al habla corriente.

queo[83] es un ritmo demasiado parecido al de una danza
1409a desenfrenada, como ponen de manifiesto los tetrámetros, pues los tetrámetros poseen un ritmo muy acelerado. Queda el peón[84], que empezó a usarse en época de Trasímaco[85], si bien no eran capaces de decir qué era[86]. De hecho el peón es una tercera clase de ritmo afín a los que acaban de mencionarse. Sus dos componentes están en una relación[87] de tres a dos, mientras que en el primero de los otros están en una relación de uno a uno, y en el segundo, de dos a uno. Así que hay que añadir a ambas proporciones la de uno y medio a uno, esto es, el peón.

Ahora bien, los demás ritmos deben descartarse por las razones expuestas y porque son métricos, pero hay que aceptar el peón, pues es el único de los ritmos mencionados que no es métrico, de modo que también pasa más inadvertido. Ahora se usa un solo peón al comienzo y al final, pero debe diferenciarse el final del principio. Y es que hay dos clases opuestas de peón, de las que una es adecuada para el principio, donde se usa de he-

83. El metro trocaico presenta la estructura rítmica – ⏑ – x.

84. El peón es un ritmo un tanto impreciso, ya que adopta diversas formas.

85. Sobre Trasímaco, cf. 1404a14 85 A 11 D.-K (Untersteiner, *Sofisti* III, *Fr.* 11 con nota).

86. Esto es, no le dieron nombre; usaron inconscientemente una técnica antes de haber construido una teoría (y consecuentemente una terminología) sobre ella.

87. Para entender lo que se refiere a «relaciones» debe tenerse en cuenta que una larga vale por dos breves, de forma que en el dáctilo la proporción es es 1/1 (– = ⏑ ⏑), en el yambo (⏑ –), de 1/2 en el troqueo (– ⏑), de 2/1, etc. Aristóteles cita el llamado peón primero (– ⏑ ⏑ ⏑) y el peón cuarto (⏑ ⏑ ⏑ –). La relación en el primer caso sería de 2/3, y en el segundo, de 3/2 (o si se quiere, respectivamente de 1 a 1 1/2 y de 1 1/2 a 1).

cho. Es la que comienza por una larga y termina por tres breves:

Nacido en Delos, a menos que Licia...[88]

y

Certero flechador de áurea melena, hijo de Zeus[89].

La otra, por el contrario, empieza por tres breves y termina por una larga:

Después de las tierras y las aguas, la noche cubrió el océano[90].

Éste es el que sirve de final, y es que una sílaba breve, por ser incompleta, da la impresión de dejar truncado el final. Así que debe terminarse en larga, de modo que el final resulte evidente, y no por el copista ni por la marca de final de párrafo[91], sino por el ritmo.

Queda pues expuesto que la expresión debe ser rítmica y no carente de ritmo, así como qué ritmos son rítmicamente adecuados y en qué disposición.

88. Δᾱλŏγĕνĕς | ε̄ῐτĕ Λŭκῐ | ᾱν. Este y los dos fragmentos siguientes se atribuyeron inicialmente a Peanes de Simónides, pero ya Diehl los consideraba anónimos. Se recogen como *Fr. anónimo* nº 32 de Page *(PMG* 950).
89. χρῡσĕŏκŏμ | ᾱ ĕκᾰτĕ | παὶ Διός.
90. μĕτᾰ δĕ γᾱν | ŭδᾰτᾰ τ' ω̄κ | ĕᾰνŏν η̄ | φᾰνῐσĕ νῡξ.
91. Es decir, por medios puramente gráficos. El final de una unidad literaria se marcaba con un signo al margen (llamado *parágraphos)* que encontramos a menudo en los papiros antiguos. Aquí se contraponen los recursos escritos con los orales.

Capítulo IX

Forzosamente la expresión ha de ser o bien continua, esto es, ligada sólo por las conjunciones[92], como los preludios de los ditirambos, o bien estructurada y semejante a las antístrofas de los poetas arcaicos. La expresión continua es la antigua, por ejemplo:

> Éste es el relato de la investigación de Heródoto de Turio[93].

Primero la usaron todos, pero ahora no muchos. Llamo «continua» a la expresión que no tiene por sí misma un lugar en que acabar, a menos que termine el tema del que se habla. No es agradable por su indefinición, pues todos desean tener netamente a la vista un final. Por la misma razón los corredores se quedan sin aliento y desfallecen en las curvas, pues mientras tienen a la vista la meta, no se cansan. Ésta es, pues, la expresión continua.

La estructurada se articula en períodos. Llamo período a la expresión que tiene un principio, un fin en sí misma
1409*b* y una dimensión que puede abarcarse con la mirada. Resulta agradable y fácil de comprender. Agradable, por ser lo opuesto a lo indefinido y porque el oyente cree tener siempre ante sí algo concluido, pues no prever ni concluir nada resulta desagradable. Y es fácil de comprender porque es fácil de retener, lo cual ocurre porque la expresión articulada en períodos es numerable y eso es lo más fácil de recordar. Por la misma razón, todos recuerdan

92. Cf. n. 56.
93. Es una cita aproximada del comienzo de las *Historias* de Heródoto. En nuestros manuscritos de esta obra aparece «Heródoto de Halicarnaso». No es la frase, obviamente, sino toda la obra de Heródoto la que sirve como ejemplo.

mejor el verso que la prosa, porque aquél tiene elementos numerables por los que se puede medir.

El período debe terminar a la par que el sentido, y no quedar cortado como los yambos [94]

> Calidón es este lugar, de la tierra de Pélope,

pues es posible comprender el sentido contrario del que tiene. Por ejemplo, en el pasaje citado es posible entender que Calidón está en el Peloponeso [95].

Un período o bien se articula en miembros o es simple. El articulado en miembros es una expresión completa en sí misma, dividida y fácil de pronunciar sin que se le acabe a uno el aire, no en la división, sino como un todo. El miembro es una de las partes del todo.

Llamo «simple» al período de un solo miembro. Los miembros y los períodos no deben ser ni «de cola de ratón» ni largos, pues lo breve muchas veces provoca que el oyente sienta una especie de tropezón, pues forzosamente, cuando todavía está lanzado hacia adelante y hasta la medida que él mismo se ha marcado, se ve empujado hacia atrás, al detenerse el orador, como si un obstáculo le hiciera tropezar. Los largos, por el contrario, hacen que el oyente se quede atrás, como los que toman la curva demasiado separados de la meta y se quedan atrás de sus compañeros de carrera [96]. De forma similar, los períodos

94. El texto añade «de Sófocles», lo que es secluido por Kassel, aunque puede tratarse de un error de memoria de Aristóteles. El verso, en realidad, es de Eurípides, *Meleagro, Fr.* 515 Nauck.
95. En griego «Peloponeso» significa «isla de Pélope».
96. Inicialmente se consideraba esta frase como una alusión jocosa a los paseos de los discípulos de Aristóteles en el Perípato. Kassel, que creyó inconveniente esta frase, la secluye. Pero N. A. Harris, «A simile in

demasiado largos se convierten en un discurso y se parecen al preludio de un ditirambo. De esta forma sucede aquello por lo que Demócrito de Quíos se burlaba de Melanípides, porque había escrito preludios en lugar de antístrofas:

contra uno mismo trama males el varón que los trama
contra otro, pues un largo preludio es lo peor
para quien lo compone [97]

pues es adecuado decirles tal cosa a quienes componen miembros largos.

En cuanto a los miembros demasiado breves no forman un período, así que dejan aturdido al oyente.

Las expresiones formadas por miembros son de dos tipos: yuxtapuestas o antitéticas. Ejemplo de yuxtapuesta sería:

A menudo admiré a los que convocaron
las fiestas nacionales y a los que instauraron
las competiciones gimnásticas [98].

Aristotle's *Rhet.* III 9», *CR* 24, 1974, 178 s., explica que Aristóteles prosigue el símil de la carrera que había iniciado en la frase anterior. «Meta» es la señal que indica dónde se da la vuelta. Cuanto más «abierta» se tome la curva tanto más hay que correr.

97. Demócrito de Quíos fue un músico (contemporáneo del otro Demócrito más conocido, el de Abdera) citado por Diógenes Laercio 9.49. Melanípides fue un autor de ditirambos. Los versos son una parodia de Hesíodo, *Trabajos y días* 265 s. El primer verso es idéntico al hesiódico, pero en el segundo Hesíodo concluía: «pues un mal consejo es lo peor para quien lo da».

98. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 1. De la misma obra proceden todos los ejemplos que siguen (respectivamente parágrafos 35, 36, 41, 48, 72, 89, 105, 149, 181, 186), con algunas variaciones, probablemente debidas a que son citas de memoria.

La antitética, en cambio, es aquella en la que o bien se presenta cada miembro como contrario del otro miembro, o bien la misma palabra se une a contrarios. Por ejemplo: 1410a

Beneficiaron a unos y otros: tanto a los que se habían quedado como a los que les acompañaron; a éstos, porque les consiguieron un territorio mayor que el patrio, a aquéllos, porque les dejaron una patria que daba abasto para todos.

Los contrarios son «permanecer» y «acompañar», «suficiente» y «más». En

> De suerte que, a los que necesitaban medios y a los que querían disfrutar de los que tenían,

el disfrute se opone a la adquisición.

> A menudo ocurre en estas empresas que los prudentes fracasan y los imprudentes tienen éxito.
>
> En seguida merecieron los premios por su valor y no mucho después consiguieron el dominio del mar.
>
> Navegar por tierra firme y atravesar el mar a pie,

por haber tendido un puente sobre el Helesponto y cavado un canal en el Atos

> A los que por naturaleza eran ciudadanos, por ley les privaron de la ciudadanía.
>
> Pues unos murieron lastimosamente, otros se salvaron vergonzosamente.
>
> En la vida privada tener bárbaros como criados y en la pública no importarles que muchos aliados estén reducidos a esclavitud.
>
> Para poseerlas mientras vivan o dejarlas en herencia, una vez muertos.

O lo que dijo alguien contra Pitolao y Licofrón[99] en el tribunal:

> Ésos, mientras estaban en su patria os vendían, y al llegar a la vuestra os tienen comprados.

Todos estos ejemplos forman la antítesis que he dicho. Es una expresión agradable, porque los contrarios resultan muy familiares y, opuestos entre sí, más familiares aún, y porque parecen un razonamiento, pues la refutación es una reunión de premisas contrarias. Tal es la naturaleza de la antítesis.

Hay parisosis si los miembros son iguales, y paromeosis si son semejantes los términos extremos de cada miembro. Ello debe suceder o al comienzo o al final. Si es al principio, la semejanza es siempre de las palabras completas, pero si es al final, podría ser de las sílabas o del caso de la palabra o la propia palabra.

En el principio:

> Recibió de él un campo yermo[100].

> Resultaban conquistables por regalos y persuadibles por palabras[101],

99. No sabemos a qué orador se refiere Aristóteles (cf. *Fragmentos de autor desconocido,* n. LXXIV, *Fr.* 1, II, 346 Baiter-Sauppe). En cuanto a Pitolao y Licofrón, fueron cuñados del tirano Alejandro de Feras, a quien dieron muerte para arrebatarle el poder.
100. Se trata de un fragmento de Aristófanes (*Fr.* 666 Kassel-Austin). Hay un juego de palabras entre *agrós,* «campo», y *argós,* «yermo». También los hay en los demás ejemplos, pero sería fatigoso poner en griego todos los casos, de modo que el lector español deberá aceptar que son buenos ejemplos como muestra de confianza hacia el Estagirita.
101. *Ilíada* 9.526.

y en el final [102]:

> Pensarías no que había engendrado un niño, sino que el niño que había nacido era él mismo.
>
> Entre múltiples preocupaciones y poquísimas esperanzas.

Ejemplos de casos [103] de la misma palabra:

> ¿Es digno de que se inmortalice en bronce a quien no es digno de una moneda de bronce?

O del propio nombre:

> Y tú, incluso cuando aún estaba, hablabas mal de él, y ahora también escribes mal de él.

Ejemplo de rima de sílaba:

> ¿Qué terrible sensación habrías experimentado, si a un hombre perezoso hubieras visto?

Es posible que una misma frase presente todos estos recursos a la vez y que haya antítesis, parison y homote- 1410*b*
leuton.

En cuanto a los comienzos de los períodos, se enumeran casi todos en los libros de Teodectes [104].

102. Los ejemplos que siguen no han sido identificados como pertenecientes a ninguna obra de las conservadas. No hay que descartar que hayan sido fabricados al efecto.
103. Obviamente casos gramaticales.
104. Sobre los llamados «libros de Teodectes» hay una gran oscuridad. No sabemos si son obras de un tal Teodectes, quizá resumidas por Aristóteles, o si se trata de una obra aristotélica dedicada a él o publicada por él. Las alusiones a estos libros se recogen entre los fragmentos de Rose. Ésta, concretamente, como *Fr.* 132.

Hay también falsas antítesis, como la que hace Epicarmo[105]:

Unas veces estaba yo en casa, otras yo con ellos.

Capítulo X

Una vez que han quedado definidos estos puntos, hemos de tratar del modo de emplear expresiones ingeniosas y logradas; crearlas es cosa del talento y de la práctica, pero mostrar en qué consisten lo es de nuestra investigación. Hablemos, pues, de ello y enumerémoslas.

Sea nuestro punto de partida el siguiente: que aprender con facilidad es algo naturalmente agradable para todos y que, por otra parte, las palabras tienen un significado determinado, así que los nombres que nos enseñan algo son los más agradables.

En consecuencia, las palabras raras nos son desconocidas; las precisas ya las conocemos, así que es la metáfora la que consigue mejor lo que buscamos. En efecto, cuando el poeta llama a la vejez «rastrojo»[106] produce en nosotros un aprendizaje y el conocimiento a través de una clase, pues ambas cosas implican que algo se ha marchitado. También producen el mismo efecto los símiles de los poetas, porque, si son buenos, son una muestra de ingenio. Y es que el símil, como antes se dijo[107], sólo se diferencia de la metáfora en la palabra que lo precede. Por

105. Epicarmo, *Fr.* 147 Kaibel. Sobre este verso, cf. Demetrio, *Sobre el estilo* 24.
106. *Odisea* 14.214: «tú mismo podrás comprender, contemplando el rastrojo, cómo ha sido la mies».
107. 1406b20-22.

eso es menos agradable, porque es más largo, además de porque no se refiere a una cosa como si fuera otra, así que el espíritu no tiene que indagar. Es forzoso, pues, que sean ingeniosos los entimemas y la expresión que producen en nosotros un aprendizaje rápido. Por eso no resultan logrados ni los entimemas banales (llamamos «banales» a aquellos evidentes para todo el mundo y en los que no hay nada que indagar) ni aquellos que no entendemos lo que son cuando nos los dicen; sino sólo aquellos que comprendemos al tiempo en que se dicen, aunque no los conociéramos antes, o que tardamos poco en entender. Y es que se produce una especie de aprendizaje que no se produce ni en los banales ni en los oscuros.

Así pues, en cuanto al fondo de lo que se dice, son éstos los entimemas que resultan logrados; en lo que se refiere a la expresión, lo tienen gracias a la forma, si se enuncian por medio de antítesis, como por ejemplo:

> pensando que esta paz, de interés común para los demás, era una guerra para el suyo personal[108],

donde «guerra» forma una antítesis con «paz».

También lo tiene el uso de los nombres si contienen una metáfora, a condición de que no sea ni rebuscada, porque sería difícil de comprender, ni banal, porque entonces no produce ningún efecto. De igual modo que si las palabras ponen el asunto ante los ojos, pues el oyente debe ver las cosas en su desarrollo y no como si estuvieran en trance de ocurrir.

En suma, debemos buscar tres objetivos: metáfora, antítesis y actualidad.

108. Cita (algo imprecisa) de Isócrates, *Filipo* (n. 5) 73.

1411a De las cuatro clases de metáfora[109], las más logradas son las proporcionales, como la que usaba Pericles[110] al decir de la juventud perdida en la guerra que había desaparecido de la ciudad como si alguien le hubiera arrebatado al año la primavera. O la de Leptines[111], que decía acerca de los lacedemonios que no se debía permitir que Grecia se quedara con un solo ojo. En cuanto a Cefisódoto[112], cuando Cares se afanaba en rendir cuentas por los gastos de la guerra Olintíaca, se indignaba, diciendo que aquél intentaba rendir las cuentas mientras estaba estrangulando al pueblo hasta la asfixia. Y otra vez que exhortaba a los atenienses a partir hacia Eubea dijo que debían hacerlo aprovisionándose con el decreto de Milcíades[113]. En cuanto a Ifícrates[114], indignado por la tregua que los atenienses hicieron con Epidauro y la costa

109. De cuatro clases de metáfora habla Aristóteles en *Poética* 1457b 7-9. Las divide en cuatro tipos: de género a especie, de especie a género, de especie a especie y proporcional.
110. Cf. 1365a31 y n. 87 al Libro I.
111. Orador ático del s. IV a.C. El pasaje citado formaba probablemente parte de un discurso en favor de los lacedemonios, cuando pedían ayuda a los atenienses contra Epaminondas y los tebanos (Leptines, n. XXXVI, II, 250 Baiter-Sauppe). La imagen fue muy repetida. Por ejemplo, Plutarco, *Vida de Cimón* 489c, Cicerón, *En defensa de la Ley Manilia* 5.11.
112. Es un orador del IV a.C. citado en III 4. Cita los fragmentos recogidos en n. XXII, *Frr.* 1-2, II, 220 Baiter-Sauppe. Cares participó en 349 a.C. al frente de un grupo de mercenarios en la guerra de Olinto contra Filipo. La presencia de los mercenarios constituía una especie de chantaje que impedía una rendición de cuentas con mínimas garantías.
113. Los escolios explican esta frase (p. 204 Rabe). Milcíades entró en guerra contra Jerjes sin mediar ninguna deliberación, lo que convertiría la frase «con el decreto de Milcíades» en sinónimo de «sin pensarlo ni un momento».
114. Cf. n. XX, *Fr.* 8, II, 219 Baiter-Sauppe. Una tregua (y, por tanto, el cese de las hostilidades) implicaba que los soldados no podían saquear el territorio enemigo para avituallarse.

vecina, dijo que se habían privado a sí mismos de recursos de guerra. O Pitolao[115], que llamaba a la Páralo «maza del pueblo» y a Sesto «arca del Pireo». Por su parte, Pericles ordenó la destrucción de Egina, «legaña del Pireo»[116], y Merocles[117] afirmaba que no era más corrupto que un cierto ciudadano respetable al que nombraba, pues aquél se corrompía por un treinta y tres por ciento y él sólo por un diez. También puede citarse el yambo de Anaxándrides[118] sobre las muchachas a las que se les pasaba la edad de casarse:

hijas mías, prescritas ya para las bodas[119].

O lo que dijo Polieucto[120] contra un tal Espeusipo, enfermo de apoplejía: que no podía descansar, atado como estaba por la suerte al cepo de la enfermedad. Cefisódoto[121] llamaba a las trirremes «molinos coloreados», y

115. Pitolao es quizá el personaje citado en el cap. 9 de este Libro, cf. n. LIV, II, 318 Baiter-Sauppe. La Páralo era una trirreme ateniense empleada en misiones oficiales importantes. Sesto era un punto fundamental en la ruta que llevaba el trigo de la actual Ucrania hasta Atenas.
116. El dicho era atribuido a Demades por Plutarco, *Preceptos políticos* 803 a, *Apotegmas de reyes y generales* 186 a, y por Ateneo 99d. El acontecimiento histórico que motivó esta expresión fue el sitio y conquista de Egina por los atenienses en 458-456 a.C., pero Wartelle en nota *ad loc.* apunta que puede haber una especie de etimología *sui generis* del nombre de la isla, sobre la palabra *aigias*, «mancha blanca» del ojo.
117. Salaminio contemporáneo de Demóstenes; n. XLV, II, 275 Baiter-Sauppe.
118. Poeta cómico de la Comedia Media. Se cita el *Fr.* 67 Kassel-Austin.
119. «Prescritas» es un excelente hallazgo de Tovar, quien pone de relieve que en griego se trata de un término jurídico.
120. Orador contemporáneo de Demóstenes, cf. n. XLIII, *Fr.* 3, II, 274 Baiter-Sauppe.
121. Sobre el cual, cf. n. 112 de este mismo Libro. El molino era para los griegos la imagen del poder que «muele» (nosotros diríamos «expri-

el Perro[122] llamaba a las tabernas «comidas en común áticas». Y Esión[123] dijo que la ciudad se había vaciado en Sicilia. Esto es una metáfora y también pone el asunto ante los ojos. En cuanto a «como para hacer gritar a Grecia» es en cierto modo una metáfora y pone el asunto ante los ojos. O como Cefisódoto, que ordenaba que se cuidaran de no convocar muchos alborotos[124], igual que Isócrates[125], a los que venían corriendo a las fiestas nacionales. Otro ejemplo es el del *Epitafio*[126]: que era justo que Grecia se cortara los cabellos sobre la tumba de los que habían muerto en Salamina, porque con el valor de aquéllos se había enterrado la libertad. Y es que, si hubiera dicho que era justo llorar por el valor enterrado con ellos habría sido una metáfora y poner el asunto ante los
1411*b* ojos; pero lo de «el valor con la libertad» añade una especie de antítesis.

me») a los gobernados. Las trirremes, en tanto que eran la base del poderío militar ateniense, eran el símbolo de ese poder.

122. Es decir, Diógenes el Cínico. La contraposición se establece entre las comidas en común espartanas (las llamadas *phiditia)* propias de un estado militarizado como Esparta, y las tabernas llenas de jóvenes borrachos atenienses. Un equivalente contemporáneo sería decir «las tabernas son los cuarteles de los atenienses».

123. Probablemente es un orador del v a.C. y se refería a la fracasada expedición ateniense contra Sicilia (n. LIII, II, 318 Baiter-Sauppe).

124. Cf. n. XXII, *Fr.* 4, II, 220 Baiter-Sauppe. Se esperaría «muchas asambleas». En esta forma de hablar habría una crítica contra las desordenadas asambleas de la época. En el texto aparece luego la palabra «asambleas», que con toda probabilidad fue una glosa explicativa luego introducida en el texto.

125. Isócrates, *Filipo* (n. 5) 12, en que se refiere a la inutilidad de pronunciar discursos en las fiestas nacionales.

126. Cf. pseudo-Lisias 2.60. En el texto de Lisias que tenemos no se habla de Salamina, sino de Egospótamos, desastre del 405 (lo que, por cierto, sería más adecuado en este contexto).

En cuanto a lo que dijo Ifícrates[127]:

> pues la senda de mis razones pasa por medio de las hazañas de Cares,

es una metáfora proporcional, y lo de «pasar por medio» pone el asunto ante los ojos. Decir que se invocan peligros para librarse de peligros pone el asunto ante los ojos y es una metáfora. O lo que Licoleonte afirmó en defensa de Cabrias:

> sin respetar siquiera la súplica por éste de la imagen de bronce[128]

es una metáfora circunstancial, no para siempre, pero pone el asunto ante los ojos, pues la estatua suplica por él cuanto está en peligro, así que aparece como animado lo inanimado: la conmemoración de hazañas en defensa de la ciudad. Algo similar ocurre con

> ejercitándose de todas las maneras en una forma de pensar humilde[129],

pues lo de «ejercitarse» es una forma de amplificación; con

127. Sobre Ifícrates, cf. n. 96 a Libro I, y sobre Cares, n. 112 a Libro III. El fragmento está recogido como Lisias, n. XIV, *Fr.* 129, II, 191 Baiter-Sauppe y probablemente pertenece al mismo discurso que el citado anteriormente.
128. No sabemos nada de este orador Licoleonte. Cabrias fue acusado por haber perdido Oropo. Probablemente Licoleonte señaló la estatua de Cabrias atribuyéndole una postura de suplicante (cf. n. XXXVII, II, 249 Baiter-Sauppe).
129. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 151. Se refiere a las actitudes serviles de los persas ante sus gobernantes.

> la divinidad prendió la inteligencia, una luz en el alma[130],

pues una y otra ponen algo en evidencia. O con

> no acabamos las guerras, sino las diferimos[131],

porque ambos términos: la dilación y una paz de este tipo, son algo que se deja para más tarde. O decidir que los tratados son un trofeo mucho más hermoso que el que se erige en las batallas[132], pues éstos se erigen por pequeños triunfos y por un solo azar, mientras que aquéllos se consiguen por toda una guerra. Pero ambos son signos de victoria. O que las ciudades rinden grandes cuentas con la censura de los hombres[133], pues la rendición de cuentas es una especie de daño, aunque producto de la justicia. Así pues queda dicho que las expresiones ingeniosas se obtienen bien de una metáfora proporcional, bien de poner el asunto ante los ojos.

Capítulo XI

Hay que decir a qué llamamos «poner ante los ojos» y cómo se logra que eso suceda. Llamo «poner ante los ojos» a usar expresiones que significan cosas en situación

130. Desconocemos al autor de esta cita.
131. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 172.
132. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 180. El «trofeo» *(tropaion)* era un monumento conmemorativo que se erigía en el lugar en que los enemigos habían dado la vuelta *(tropé)* para huir, es decir, el punto en que se había producido la victoria.
133. También desconocemos de quién procede esta referencia, aunque recuerda vagamente a Isócrates, *Sobre la paz* (8) 120.

de actividad[134]. Por ejemplo, decir que un hombre de bien es un cuadrado[135] es hacer una metáfora, pues lo uno y lo otro son cosas perfectas, pero no expresan actividad. Pero

en la plenitud de su florecimiento[136]

expresa actividad. También

pero tú, que estás libre[137]

expresa actividad, igual que

entonces los griegos, lanzándose con sus pies...[138],

pues lo de «lanzándose» expresa actividad y es una metáfora, ya que sugiere velocidad. Igual ocurre con el frecuente uso de Homero de convertir lo inanimado en animado por medio de una metáfora. Todos estos pasajes resultan logrados porque expresan actividad. Por ejemplo:

134. Dentro del esquema conceptual de Aristóteles se opone a significar «cosas en potencia».
135. Se atribuye esta expresión a Simónides, *Fr.* 37.3 Page (*PMG* 542). No obstante, la idea del cuadrado como figura perfecta, cuyos lados y ángulos son iguales, puede proceder de los pitagóricos.
136. Isócrates, *Filipo* (n. 5) 10.
137. Isócrates, *Filipo* (n. 5) 127. El orador trata de convencer a Filipo de que emprenda una guerra contra los persas. La frase completa dice «pero tú, que estás libre, tienes que considerar a toda Grecia como tu patria... y correr peligros en su defensa».
138. Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 80. En el texto que conservamos de esta tragedia dice «blandiendo la lanza» en vez de «lanzándose con sus pies».

Y otra vez por el llano rodaba la piedra descarada[139].

Echó a volar la flecha[140].

Ardiendo en deseos de volar[141].

En tierra se quedaban, deseosas de cebarse en la carne[142].

1412*a* La punta de la lanza atravesó, ansiosa, su pecho[143].

En todos estos ejemplos en efecto expresa actividad al dotar lo animado de vida. Pues ser descarado, arder en deseos y lo demás son actividades. Y ha podido aplicarlas porque se trata de metáforas proporcionales, pues lo que la piedra es para Sísifo, es el descarado con quien sufre su descaro. El mismo efecto se logra en los conseguidos símiles referidos a seres inanimados:

corvas, empenachadas, unas delante, otras detrás[144]

y es que las torna vivas y dotadas de movimiento, pues la actividad es movimiento.

Deben construirse las metáforas, como antes se dijo[145], de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que ocurre en la filosofía, donde advertir la similitud incluso en cosas que difieren considerablemente es propio de una mente aguda. Como lo que dice Arquitas[146]: que es lo

139. Homero, *Odisea* 11.598. Se refiere a la piedra de Sísifo. Ello explica que se aluda luego a Sísifo.
140. Homero, *Ilíada* 13.587.
141. Homero, *Ilíada* 4. 126, habla también de una flecha.
142. Homero, *Ilíada* 11.574, dicho de lanzas que no han dado en el blanco previsto.
143. Homero, *Ilíada* 15. 542.
144. Dicho de las olas en Homero, *Ilíada* 13.799.
145. 1410b32 ss.
146. Filósofo y matemático de Tarento, del siglo IV a.C. Cf. 47A 12 D.-K.

mismo un arbitrador [147] y un altar, pues a ambos se acoge quien es injustamente tratado. O como si uno dijera que un ancla y un gancho son una misma cosa, dado que ambos en cierto sentido hacen lo mismo, con la diferencia de que una lo hace desde arriba, y el otro, desde abajo. O lo de «nivelar las ciudades» [148] es un mismo término para cosas sumamente diferentes, pues la «nivelación» puede aplicarse a una superficie o a los poderes.

Así que la mayoría de las expresiones ingeniosas se consiguen por medio de la metáfora y por haber conseguido previamente engatusar al oyente. Pues le resulta más claro lo que aprende en una disposición de ánimo contraria, de modo que su ánimo parece decirle: «¡Por supuesto, y yo sin darme cuenta!»

También resultan expresiones ingeniosas de los apotegmas, con tal de no decir a las claras lo que se quiere expresar. Por ejemplo, el de Estesícoro de que las cigarras les cantarán desde el suelo [149]. Por el mismo motivo son agradables los acertijos bien planteados, pues comportan una enseñanza y contienen una metáfora, como lo que Teodoro [150] denomina «decir palabras novedosas». Eso sucede cuando se dice algo paradójico, que, como él mismo dice, no va de acuerdo con la opinión previa, como las salidas inesperadas de los chistes. El mismo efecto producen los juegos de palabras, pues nos sorprenden. También se hace en verso, cuando se acaba con una palabra que no era la esperada por el oyente, como por ejemplo:

147. Sobre los arbitradores y el arbitraje en Atenas, cf. n. 143 al Libro I.
148. Isócrates, *Filipo* (n. 5) 40. Se habla de ciudades niveladas por la desgracia.
149. Cf. n. 77 al Libro II.
150. Cf. n. 158 al Libro II.

marchaba con los pies calzados de... sabañones[151],

cuando lo que se esperaba que dijera era «sandalias». Pero el efecto debe resultar evidente en el mismo momento en que se dice. En los juegos de palabras el efecto consiste en no decir lo que se dice, sino lo que resulta del cambio de la palabra, como lo que le dijo Teodoro[152] a Nicón el citaredo: «te molestará», pues pretendía decirle «eres un tracio»[153], y produce sorpresa porque se quiere decir otra
1412b cosa. Por ello resulta agradable al que lo entiende[154], pues si no entiende lo de que «es un tracio» no le parecerá una expresión ingeniosa. Igual pasa con lo de «quieres saquearlo»[155]. Es, con todo, preciso que ambos sentidos de la palabra resulten adecuados. Lo mismo puede decirse de expresiones ingeniosas como decir que para los atenienses el imperio sobre el mar no fue el principio de sus desgracias[156], pues se aprovechan de él. O como dice Isócrates[157], que el imperio fue para la ciudad el principio de los males, pues en ambos casos se dice lo que no se esperaba que se dijera, pero se reconoce como verdadero. Pues decir que un principio es un principio no tiene nada de inteligente,

151. Parodia de autor incierto (cf. *Fr.* 5 Brandt). Recuerda Homero, *Odisea* 21.341.
152. Probablemente el citado en 1404b22.
153. Juego de palabras intraducible, y que ha provocado dificultades en los copistas del texto. Acepto las conjeturas de Ross: *thráxei se,* «te molestará», y *Thrâx ei su* «eres un tracio» (y por tanto un bárbaro).
154. En el sentido en que le preguntamos a quien oye un chiste y no se ríe «¿lo has entendido?», es decir, «le resulta agradable a quien se da cuenta del doble sentido».
155. Nuevo juego de palabras intraducible entre *persai,* infinitivo del verbo que significa «saquear», y *Persai,* nominativo plural de la palabra «persa» (cf. un juego similar en un autor tan serio como Esquilo, *Persas* 178).
156. En griego *arché* significa «dominio, imperio» y «principio».
157. Isócrates 5 *(Filipo)* 61, 8 *(De la paz)* 101, *Panegírico* (n. 4) 119.

pero no es eso lo que se dice, sino otra cosa, porque *arché* no tiene en los dos casos el mismo sentido, sino diferentes. En ambos casos el efecto resulta de la conveniencia del nombre introducido por homonimia o por metáfora. Por ejemplo, en «Anásqueto no es soportable» [158] hay homonimia, pero sólo es adecuada si Anásqueto es desagradable. Igual ocurre en «No serías más extraño que un extraño» [159], o no más de lo que se debe, pues es lo mismo: «el extranjero no debe ser huésped para siempre», pues el sentido de la palabra es también aquí diferente.

Igual ocurre con el celebrado verso de Anaxándrides [160]:

hermoso es morir antes de hacer algo que merezca la muerte,

pues eso es tanto como decir: «digno es morir sin ser digno de morir» o «es digno que muera sin ser digno de la muerte» o « sin haber hecho nada digno de la muerte».

Todas estas expresiones son de un mismo tipo, pero resultan tanto más logradas cuanto más concisa y más antitéticamente se digan. La causa es que se captan mejor por medio de una antítesis y más rápidamente por su brevedad. Deben añadirse la adecuación con la persona de quien se dicen y la justeza en la expresión, si lo que se dice es verdadero, y que no sea banal, pues es posible que estas condiciones no se den juntas, por ejemplo en «es ne-

158. En griego aparece el nombre propio *Anáschetos* seguido del adjetivo *anáschetos*. En español se podrían citar casos como «Valiente no es valiente» o «Rojo no es rojo».
159. Fragmento cómico anónimo (*Fragmentos de autor desconocido* 209 Kock) que juega con el doble sentido de la palabra griega «extraño» y «huésped». He intentado fabricar en la traducción otro doble sentido sobre «extraño»: el de «raro» y el de «persona ajena».
160. *Fr.* 65 Kassel-Austin.

cesario morir sin haber hecho nada malo», pero entonces el resultado no es ingenioso, o en «debe casarse la mujer digna con el hombre digno»[161], pero tampoco es ingenioso, a no ser que ambas cualidades vayan juntas, como en «es digno morir sin haber sido digno de morir». Cuantas más aúne, tanto más ingenioso parece, por ejemplo si los términos son metáforas, y metáforas de una determinada clase, hay antítesis y parisosis y sugiere actividad.

También los símiles que resultan logrados, como se ha dicho arriba[162], son en cierto sentido metáforas, pues siempre se habla de dos términos, como en la metáfora proporcional. Por ejemplo, decimos que el escudo es la
1413*a* copa de Ares[163] y el arco una forminge sin cuerdas[164]. Así no lo expresamos de una forma simple, pero sí lo hacemos si le llamamos al arco forminge, y al escudo, copa. Es de este modo como se hacen los símiles, por ejemplo, llamándole al flautista «mono» o al miope «candil en día de lluvia» porque ambos parpadean. El símil es bueno cuando comporta una metáfora, porque es posible comparar el escudo con la copa de Ares y las ruinas con los harapos de una casa, o decir que Nicérato es un Filoctetes mordido por Pratis; una comparación que hizo Trasímaco cuando veía a Nicérato con el pelo largo e incluso sucio, tras su derrota por Pratis en el concurso de recitadores[165].

161. Nuevo juego basado en el doble sentido de «digno», «decoroso» y «merecedor de». Cf. *Fragmentos de autor desconocido* 206 Kock.
162. Cf. 1406b20, 1407a10-13, 1410b18-19.
163. Cf. 1407a16 s. y nota *ad loc.*
164. Según Demetrio *Sobre el estilo* 85, se trata de un pasaje de Teognis. Los autores modernos lo atribuyen al autor trágico de este nombre (28 F 1 Snell).
165. Recogido como *Fr.* de Trasímaco 85A5 D.-K. (Untersteiner, *Sofisti* III, pp. 2-37). Habla de un hijo de Nicias, gran recitador de Homero, mencionado por Jenofonte, *Banquete* 1, 2, etc. Filoctetes fue uno de los

Es en esto en lo que más tropiezan los poetas si no lo hacen bien, y en lo que más logros obtienen si lo hacen bien. Me refiero a cuando dejan clara la similitud. Por ejemplo:

Como el perejil, tiene las piernas torcidas[166]

Como Filemón, peleándose con su saco de boxeo[167].

Y todos estos son símiles. Y que los símiles son metáforas, lo hemos repetido muchas veces[168].

También los refranes son metáforas de una especie a otra[169]. Por ejemplo, si uno se hace con algo convencido de que es bueno y luego sufre un daño, se le dice:

Como al de Cárpatos con la liebre[170].

pues a los dos les ocurrió lo que acabo de decir.

Respecto a la forma de conseguir expresiones ingeniosas y la razón de ello, se ha explicado ya prácticamente.

También las hipérboles más logradas son metáforas, como por ejemplo decir a quien le han puesto un ojo mo-

participantes en la guerra de Troya que, mordido por una serpiente, fue abandonado en Lemnos porque el hedor de su herida molestaba a los demás guerreros.

166. *Fragmentos cómicos de autor desconocido* 207 Kock.

167. *Fragmentos cómicos de autor desconocido* 208 Kock. Filemón era un famoso boxeador (cf. Demóstenes, *Sobre la corona* 319, Esquines, *Contra Ctesifonte* 189).

168. Cf. n. 162 a este mismo Libro.

169. Una de las formas de metáfora, según la *Poética* cap. 21, cf. n. 109 a este mismo Libro.

170. Cf. Zenobio s. v. *lagos*. Al tal personaje de Cárpatos se le ocurrió introducir una liebre en la isla y el efecto terrible fue que la incesante reproducción de estos animales acabó por plagar la isla de ellos.

rado: «creeríais que era un cesto de moras», pues la contusión del ojo es ligeramente morada, pero la exageración consiste en la intensidad. Y expresiones del tipo de «esto es como aquello» sólo se distinguen de la hipérbole por la forma:

> Como Filemón, peleándose con su saco de boxeo

frente a «creerías que era Filemón, peleándose con su saco de boxeo», o

> Como el perejil, tiene las piernas torcidas,

frente a «creerías que no tiene piernas, sino perejiles, de lo torcidas que las tiene». Además las hipérboles dan un aire juvenil, pues manifiestan vehemencia. Por eso las usan especialmente quienes están indignados:

> Ni aunque me dieras tantos regalos como granos de arena
> [o motas de polvo
> ni así me casaría con la hija del Atrida Agamenón,
> ni aunque compitiera en hermosura con la áurea Afrodita
> y en habilidad con Atenea [171].

1413b

Por ello no son apropiadas para la forma de hablar de un viejo [172].

171. Homero, *Ilíada* 9.385 y 388-90. En el texto sigue la expresión «utilizan especialmente este recurso los oradores áticos» que varios autores, entre ellos Kassel, consideran una interpolación.
172. Los manuscritos añaden «utilizan especialmente este recurso los oradores áticos», lo que desentona totalmente del texto y con toda probabilidad es también una interpolación posterior.

Capítulo XII

No debe olvidarse que a cada género le es apropiada una expresión distinta, pues no es la misma la de la composición escrita que la propia del debate, ni la de las asambleas es igual que la de los tribunales. Pero ambas deben conocerse. La una implica conocer el buen uso del griego, la otra supone no verse obligado a callar cuando se quiere comunicar algo a los demás, cosa que les ocurre a quienes no saben escribir.

La expresión escrita es la más precisa, la hablada es la más apropiada para la interpretación. De ésta hay dos tipos: una relacionada con el comportamiento, otra, con los sentimientos. Por tal motivo los actores persiguen los dramas de este último tipo, y los poetas, a los actores adecuados para ellos. Con todo tienen bastante difusión los poetas apropiados para la lectura, como Queremón [173] (que es preciso como un logógrafo) y Licimnio [174] entre los autores de ditirambos. Cuando se los compara, los discursos escritos quedan deslucidos en los debates, mientras que los de los oradores parecen obras de aficionados cuando los tenemos en las manos. El motivo es que son apropiados para el debate. Por eso los apropiados para la interpretación, cuando prescindimos de dicha interpretación y no cumplen la función para la que se han compuesto, parecen simplones. Por ejemplo, las frases sin conjunciones y las múltiples repeticiones se proscriben, con razón, en la prosa escrita, pero no en la expresión propia del debate, y los oradores las usan, pues son adecuadas para la interpretación.

173. Poeta trágico del IV a.C. Este testimonio se recoge como 71 T 3 Snell.
174. Cf. n. 24 de este mismo Libro.

Sin embargo es necesario variar cuando se dice lo mismo, lo cual, por así decirlo, abre camino a la interpretación: «Ése es quien os ha robado, ése es quien os ha burlado, ése es el que ha intentado llegar al extremo de la traición». Éste es el tipo de expresión que empleaba Filemón[175] el actor en la *Demencia senil* de Anaxándrides[176], cuando dice «Radamantis y Palamedes» y «yo» en el prólogo de *Los piadosos*[177]. Pues si no se interpretan esos pasajes, resulta como cargar una viga.

Lo mismo ocurre con las frases sin conjunciones: «Vine, fui a su encuentro, le suplicaba», pues hay que interpretarlas y no decirlas como una sola cosa, empleando el mismo registro y la misma entonación. Aparte de eso, las frases sin conjunciones tienen una particularidad, que parece que se dicen muchas cosas en el mismo tiempo. Y es que la conjunción convierte en unidad lo que es múltiple, de suerte que, si se elimina, es evidente que, a la recíproca, lo uno se convertirá en múltiple. De este modo
1414*a* se logrará una amplificación: «Vine, fui a su encuentro, le suplicaba» (parecen muchas cosas), «desdeñó cuanto le dije».

Es el efecto que Homero pretende lograr con eso de:

Nireo de Sime...
Nireo, hijo de Aglaya...
Nireo, el más hermoso[178].

175. Actor, también citado por Esquines 1.115. Aparece en la *Prosopographia* de O'Connor (Chicago 1908) como n. 477.
176. *Fr.* 10 Kassel Austin.
177. *Fr.* 13 Kassel-Austin. Desconocemos a qué alude Aristóteles, porque no sabemos nada más de esta obra.
178. Como en tantas otras ocasiones Aristóteles cita abreviadamente lo que en Homero es un pasaje más largo, concretamente de cuatro versos:

Y es que de aquel de quien hay mucho que decir hay que hablar muchas veces, así que si se habla muchas veces de él también parecerá que hay mucho que decir de él. En consecuencia, aunque sólo se acuerda de él una vez, Homero ha acrecentado su importancia por este engañoso recurso, y hace que lo recordemos, aunque no vuelve a hacer mención de él en ningún pasaje.

Así pues, la expresión propia de las asambleas se parece en todo a un dibujo con perspectiva. Pues cuanto mayor es la concurrencia, más alejado debe estar el punto de vista, razón por la cual los detalles precisos son superfluos e incluso producen peor efecto en ambos casos. La judicial es más precisa, pero más aún cuando se trata de un solo juez, pues queda muy poco terreno para los artificios retóricos, porque se abarca mejor con la mirada lo que es propio del caso y lo que es ajeno, el debate falta, de forma que nada empaña la decisión. En cambio, donde hay más interpretación, hay menor precisión, lo que ocurre cuando hay que alzar la voz y más, si hay que alzarla mucho.

La expresión de la oratoria de exhibición es la más parecida a la prosa escrita, pues su función propia es la lectura. La sigue en ello la forense.

Continuar el análisis de la expresión afirmando que debe ser agradable y elevada resulta ocioso, pues ¿por qué habría de serlo más que sobria, liberal y cualquier otra excelencia del carácter? Que sea agradable lo logrará evidentemente cuanto se ha dicho, si es que se ha definido correctamente la excelencia de la expresión[179]. En efecto,

Nireo de Sime capitaneaba tres naves iguales / Nireo, hijo de Aglaya, y del soberano Cáropo / Nireo, el más hermoso varón que llegó al pie de Ilión / de entre todos los dánaos, después del irreprochable hijo de Peleo.

179. Libro III, cap. 2.

¿por qué motivo debe ser clara y no ramplona, sino apropiada?, pues si cae en la charlatanería, no será clara, ni tampoco si es demasiado concisa, sino que es evidente que lo apropiado es un término medio[180]. Causarán agrado los recursos aludidos si se mezclan adecuadamente lo usual y lo insólito, el ritmo y la verosimilitud producida por la expresión adecuada. Así que queda dicho lo referente a la expresión, tanto en lo que es aplicable a los tres géneros como en lo específico de cada uno de ellos. Queda por tanto hablar del orden de las partes.

Capítulo XIII

Hay dos partes del discurso, pues es forzoso exponer el asunto del que se trata y demostrarlo. Por ello es imposible decir algo sin demostrarlo o demostar algo sin haberlo enunciado previamente. Y es que quien demuestra, demuestra algo, y el que hace una declaración previa la hace para demostrarla. De las dos partes, una es la proposición, la otra el argumento, al modo en que se distinguiría que una cosa es el problema y otra su demostración[181]. Pero ahora se hacen divisiones ridículas. En efecto, la narración es en todo caso propia tan sólo del discurso forense, pero el de exhibición o el que se pronuncia ante el pueblo ¿qué necesidad tienen de esa narración que dicen? ¿Y qué decir
1414*b* de la refutación del contrario o del epílogo en los de exhibición? En cuanto al preámbulo, el contraste y la recapitu-

180. Es característica de Aristóteles la apelación al «término medio» entre los excesos.
181. Aristóteles traslada a las partes del discurso la división que hace en la dialéctica entre cuestión y demostración en *Primeros analíticos* 62 a 21, 65 a 36.

lación algunas veces tienen lugar en el discurso ante el pueblo, cuando hay posturas encontradas, así como también muchas veces la acusación y la defensa, pero no en cuanto discurso deliberativo. Por su parte el epílogo tampoco se da en todo discurso forense, por ejemplo, si el discurso es breve o el asunto es fácil de recordar, pues sucede que se le resta cuerpo al discurso [182]. En suma, las partes imprescindibles son la proposición y el argumento. Éstas son las que les son propias, y a lo más, preámbulo, proposición, argumento y epílogo. Y es que la refutación del contrario forma parte de los argumentos, y el contraste es una magnificación de los de uno mismo, de suerte que es una parte de los argumentos, y es que quien hace eso, demuestra algo. No así el preámbulo ni tampoco el epílogo, que sirve para recordar. De modo que si se hacen todas esas distinciones, habrá, como hacían los de la escuela de Teodoro [183], además de la narración, la posnarración y la prenarración, la refutación y la posrefutación. A más de que sólo debe crearse un término para aludir a una especie y una diferencia, pues si no, resulta vano y gratuito, como lo que hace Licimnio en su *Arte* [184], al crear términos como «viento en popa», «divagación» y «ramificaciones».

Capítulo XIV

El preámbulo es el comienzo del discurso, como el proemio en poesía y el preludio en la composición para flau-

182. Dado que un resumen de un tema que, ya de suyo, da poco de sí puede hacer parecer el discurso demasiado corto y con poca entidad.
183. Autor al que también se refiere Platón, *Fedro* 266d, cf. n. 158 al Libro II.
184. Cf. n. 24 de este mismo Libro.

ta. Pues todos ellos son comienzos y una manera de abrirle camino a lo que sigue. Así pues, el preludio es semejante al preámbulo del discurso de exhibición. Pues también los flautistas tocan lo primero el pasaje cuya ejecución dominan y lo enlazan con la tónica de la pieza; en los discursos de exhibición debe escribirse el preámbulo de la misma forma: comenzar por lo que se quiera decir de inmediato y luego enlazarlo con lo demás, y así lo hacen todos. Un ejemplo es el preámbulo de la *Helena* de Isócrates[185], pues los discursos erísticos no tienen nada en común con Helena. Si además de ello se hace una digresión, resulta apropiado, para no hacer monótono todo el discurso.

Los preámbulos de los discursos de exhibición se basan en una alabanza o en una reprobación, como hace Gorgias en el *Discurso Olímpico*[186]: «Por muchos sois dignos de ser admirados, griegos», pues encomia a quienes instituyeron las fiestas nacionales. Isócrates en cambio los reprueba[187] porque honraron con distinciones las excelencias del cuerpo, mientras que no establecieron ningún premio para quienes destacan por su inteligencia.

También pueden basarse en una deliberación; por ejemplo, que se debe honrar a las personas de bien y por ese motivo uno elogia a Arístides o a las personas que, sin tener gran reputación, no son malos, pero que, pese a ser buenos, nadie los conoce, como Alejandro,
1415*a* hijo de Príamo. En estos casos, efectivamente, el orador está dando un consejo.

185. Isócrates, *Helena* (n. 10), 1-13, en que el orador se refiere a la inutilidad de determinados argumentos en ciertos temas.
186. Gorgias, *Fr.* B 7 Diels-Kranz, *Fr.* 7 Untersteiner (II, p. 48).
187. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 1-2.

Incluso puede hacerlo en los preámbulos forenses, es decir, en las apelaciones al oyente para pedir disculpas si el discurso va a referirse a asuntos paradójicos, muy difíciles o muy trillados. Como hace Quérilo con lo de

ahora que todo está distribuido[188].

Así que los preámbulos de los discursos de exhibición pueden basarse en elogio, censura, exhortación, disuasión o apelaciones al oyente. Y puede elegirse para estos pasajes iniciales asuntos relacionados o no relacionados con el tema.

Debe admitirse que los preámbulos del discurso forense tienen el mismo valor que los prólogos de las obras de teatro y los proemios de los poemas épicos, pues los de los ditirambos tienen un mayor parecido con los preámbulos de los discursos de exhibición; por ejemplo en

por ti y por tus dones... Escila[189].

En estos discursos y en los versos épicos el preámbulo es una muestra del discurso, para que se sepa de antemano de qué trata el discurso y su comprensión no quede en suspenso, pues lo indefinido provoca desconcierto.

188. Quérilo de Samos, poeta épico del s. v a.C., consciente de que en su tiempo se ha cerrado para la épica el camino de la creación y es difícil ser originales, echa de menos con nostalgia en el proemio de su poema *Las Pérsicas* los tiempos en que aún todo estaba por escribir con estos versos (*Fr.* 2 Bernabé): «¡Ah, feliz el que en aquel tiempo era versado en poesía, siervo de las Musas, cuando aún virgen era el prado! Ahora que todo está distribuido, tocan a su límite las artes, así que en la carrera nos han dejado los últimos, y por más que uno mire a su alrededor no hay un carro recién uncido al que acercarse».
189. Timoteo de Mileto, *Fr.* 18 Page *(PMG* 794).

Quien nos brinda un comienzo, por así decirlo, al alcance de la mano, nos hace seguir de modo continuo el discurso. De ahí viene lo de:

> Canta, diosa, la cólera...,

> Háblame, Musa, del varón...,

> Condúceme a otro relato: cómo desde la tierra de Asia
> llegó a Europa una gran guerra [190].

También los poetas trágicos indican de qué trata la pieza, si no inmediatamente, como Eurípides, sí al menos en algún lugar del prólogo, como hace Sófocles:

> Mi padre era Pólibo [191].

Y de modo similar también la comedia. Así que la función más necesaria del preámbulo y la que le es propia es indicar cuál es el fin al que se encamina el discurso. Por tal motivo si el asunto es evidente o de poca importancia no debe usarse preámbulo. Los demás recursos que usan los oradores tratan de remediar las taras de los oyentes y valen para cualquier discurso. Tales recursos se refieren bien al orador, bien al oyente, bien al tema, bien al contrario. Se refieren a uno mismo y al contrario los que tienen por objeto disipar o provocar una inculpación. Pero no se hace de modo semejante en ambos casos; para quien se

190. Se trata, respectivamente, de las primeras palabras de la *Ilíada*, la *Odisea* y de *Las Pérsicas* de Quérilo de Samos *(Fr.* 1 Bernabé).
191. Sófocles, *Edipo rey* 774. Ha extrañado a los estudiosos que Aristóteles atribuya el verso 774 de la tragedia al prólogo. Spengel quiso corregir el texto. Puede ser una referencia de tipo general «en algún lugar a guisa de prólogo».

defiende, lo que se refiere a la inculpación debe ir lo primero; para el que ataca, en el epílogo. El motivo no es difícil de ver: en efecto, el que se defiende está obligado, en cuanto se presenta ante el tribunal, a librarse de obstáculos, de suerte que ha de disipar lo primero la inculpación. El que inculpa ha de hacerlo en el epílogo, para que se le recuerde mejor.

Los recursos que se refieren al oyente tratan de ganarse su benevolencia[192] y a veces atraer su atención, pues no siempre conviene atraer su atención, por lo cual muchos intentan provocar su risa.

A la buena comprensión del discurso contribuirá todo ello, si se quiere, y también el presentarse como persona honrada, pues a éstas se les hace más caso. 1415*b*

Los oyentes prestan mayor atención a los asuntos importantes, a los que les conciernen, a los admirables, a los agradables. Por ello el orador debe esforzarse en hacer ver que su discurso trata de esta clase de temas. Si se pretende que el auditorio no preste atención, debe demostrar que se trata de un asunto sin importancia, que no les afecta y que es fastidioso. Pero no debe olvidarse que todos los recursos de este género son ajenos al discurso, pues se dirigen a un oyente de poca altura y que atiende a lo que está fuera de cuestión, porque en caso de que no sea así, no hay ninguna necesidad de preámbulo, a menos que sea para exponer los puntos principales del asunto, a fin de que, como un cuerpo, el discurso tenga también una cabeza[193].

192. Algunos manuscritos añaden aquí la frase: «y suscitar su cólera» y luego, tras «atraer su atención», añaden «o lo contrario». Kassel secluye todas estas palabras.
193. Una comparación similar del discurso con un cuerpo aparece en Platón, *Fedro* 264c.

Además, atraer la atención es algo que afecta a todas las partes del discurso, cuando hace falta. Pues en cualquier punto de su desarrollo la relajan más que en el comienzo, razón por la cual es ridículo poner una llamada de atención en el comienzo, cuando todos atienden con mayor interés. En consecuencia, hay que decir, en donde sea oportuno, «Hacedme caso, pues no os interesa menos que a mí», o bien:

> Os diré algo tan terrible como nunca habéis oído[194],

o tan admirable. Esto es, como decía Pródico[195], cuando los oyentes comenzaban a dar cabezadas, introducirles lo de las cincuenta dracmas.

Que todo esto va dirigido al oyente, pero no en tanto que oyente[196], es evidente, pues en los preámbulos lo que todos tratan de hacer es o bien inculpar de algo o bien refutar inculpaciones:

> Soberano, no voy a decir que por la prisa...[197]

o

> ¿Para qué este preámbulo?[198]

194. Desconocemos qué obra está citando aquí Aristóteles.
195. Pródico, Test. A 12 Diels-Kranz. Recoge también la anécdota Quintiliano 4, 1, 72. Se alude a las lecciones de Pródico, que reservaba los conocimientos más profundos a las clases más caras (las de cincuenta dracmas, una cantidad muy considerable de la época).
196. Esto es, al oyente con que se contaba en la realidad, con sus insuficiencias, no porque sea esencial a un oyente ideal.
197. Principio del parlamento del guardián en la *Antígona* de Sófocles, verso 223: «Soberano, no voy a decir que por la prisa vengo sin aliento tras haber movido ligero mi pie».
198. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 1162.

y lo hacen aquellos a quienes el asunto se les presenta mal o les da esa impresión, pues más les vale disertar sobre cualquier asunto antes que sobre el que les ocupa. Por esa razón los esclavos no responden a las preguntas, sino que se andan por las ramas y hacen largos preámbulos.

Ya hemos hablado[199] de los recursos para lograr la benevolencia del auditorio y demás cuestiones de este jaez[200]. Pero como se ha dicho, con razón:

> Permíteme entrar en tierra de feacios
> como amigo digno de compasión[201],

estos dos son los fines a que debemos tender. En los discursos de exhibición es necesario que el oyente crea que es partícipe del elogio: él mismo, o su familia, su manera de vivir o cualquier otra cosa. Pues lo que dice Sócrates en el *Epitafio* es cierto:

> lo difícil no es elogiar a los atenienses entre atenienses,
> sino entre lacedemonios[202].

Los preámbulos de los discursos ante el pueblo se configuran sobre los mismos materiales que los de la oratoria forense, pero naturalmente desempeñan un papel mínimo, pues ya se sabe de qué se está tratando y el asunto no requiere preámbulos, a menos que se refiera al propio orador, a sus oponentes o si los oyentes no le dan al asunto la importancia que uno pretende, sino mayor o menor.

199. 1378a19 ss.
200. Libro II, caps. 1-11.
201. Homero, *Odisea* 6.327.
202. Platón, *Menéxeno* 235 d.

Por ello hay que hacer una inculpación o refutarla, y en consecuencia presentar la cuestión como más o menos importante, y para eso se requiere un preámbulo. O por
1416a puro embellecimiento, en la idea de que parecería improvisado si no lo tiene, como en el encomio de Gorgias a los eleos[203], que sin el menor calentamiento previo[204] y sin haber provocado la menor emoción, comienza sin más: «Élide, ciudad feliz».

Capítulo XV

En cuanto a la inculpación, un primer recurso consiste en utilizar los que cualquiera emplearía para disipar un prejuicio contrario. Da lo mismo que alguien haya hablado antes o que no haya sido así, de modo que se trata de una regla general.

Otro recurso para enfrentarse a las cuestiones en litigio sería argüir que el asunto no existe, o que no es perjudicial, o que no lo es para el oponente, o que no llegó a tal grado, o no es injusto o no es importante o no es vergonzoso o no tenía tal magnitud, pues la discusión se centra precisamente en estas cuestiones; por ejemplo Ifícrates argumentó contra Nausícrates que reconocía que había hecho aquello de que lo acusaba y que le había causado un perjuicio, pero no que había cometido injusticia[205]. También se puede reconocer que se ha delinquido, pero aduciendo algo como contrapartida: si fue dañino, que

203. *Fr.* B 10 Diels-Kranz. No tenemos más noticia que ésta sobre el discurso en cuestión.
204. Se utiliza una metáfora del mundo del deporte.
205. Nausícrates era discípulo de Isócrates, cf. n. XX, *Fr.* 4 (II, 219 Baiter-Sauppe).

fue también noble, si penoso, también útil, o argumentos por el estilo.

Otro recurso es afirmar que hay un error, un caso de mala suerte o de fuerza mayor, como Sófocles, que decía que temblaba no para parecer viejo, como afirmaba su acusador, sino porque no podía hacer otra cosa, pues no tenía ochenta años por su gusto[206].

También lo es aducir como contrapartida el fin: lo que se pretendía no era hacer daño, sino esto otro, y que no pretendió cometer el perjuicio del que se le inculpa, sino que dio la casualidad de que alguien salió perjudicado, y que «sería justo que me odiáseis si hubiera pretendido que ocurriera esto».

Otro se emplea cuando el acusador se encuentra incurso en la misma acusación, en el presente, o antes, él mismo o alguno de sus allegados.

Otro, cuando pueden estar incursos en la misma acusación otros sobre quienes hay acuerdo en que no son culpables de ella. Por ejemplo, si es adúltero el que se acicala, Fulano también lo será.

Otro, si el mismo acusador u otro acusó de lo mismo a otros, o bien, sin mediar acusación, se sospechó de otros que estaban incursos en ella y demostraron que no eran culpables.

Otro, responder a una acusación con otra, pues sería absurdo que si él mismo carece de credibilidad puedan tenerla sus palabras.

Otro es si la causa se ha juzgado ya, como lo que Eurípides le respondió a Higienón[207], que, en un proceso de

206. Quizá se refiera al famoso poeta trágico, ya que tenemos noticia de que sufrió un penoso proceso cuando era muy anciano.
207. No sabemos nada de este personaje; cf. *Fr.* 1 (II, 216 Baiter-Sauppe).

intercambio de bienes[208], le había acusado de impiedad porque exhortaba a perjurar cuando escribió:

Mi lengua ha jurado, que no mi pensamiento[209].

Su respuesta fue que era él quien cometía un delito por presentar ante el tribunal decisiones del concurso dionisíaco, pues era allí donde había dado cuenta de sus palabras o la daría si se le quería acusar.

Otro es denunciar la misma inculpación, por su magnitud, tanto porque suscita otros juicios como porque resta credibilidad al asunto.

Un recurso útil para las dos partes es recurrir a los in-
1416b dicios. Por ejemplo, Odiseo en el *Teucro*[210] dice que Teucro está emparentado con Príamo, pues Hesíone era su hermana, pero éste replica que su padre, Telamón, era enemigo de Príamo y que no había denunciado a los espías.

Otro recurso para quien inculpa consiste en alabar grandemente un mérito pequeño y pasar rápidamente sobre los importantes, o bien, después de haber enumerado previamente muchas buenas cualidades, censurar

208. Este tipo de procesos son muy típicos del sistema ateniense de subvenir a los gastos del Estado. El procedimiento era asignar a ciudadanos privados costear determinados gastos concretos (por ejemplo, construir una nave), lo que se denominaba una *liturgia*. Si el ciudadano afectado alegaba no tener recursos para ello y proponía a otro ciudadano, y éste consideraba que sus bienes eran menores que los de quien lo había propuesto, podía contestar pidiendo un intercambio de bienes.
209. Eurípides, *Hipólito* 612.
210. Obra perdida de Sófocles, cf. *Fr.* 579a Radt y la traducción de los fragmentos de J. M. Lucas, *ob. cit.*, 294 ss. Hesíone era hija de Laomedonte de Troya y hermana de Príamo, y estaba casada con Teucro, hijo de Telamón. Desconocemos a qué espías se refiere el texto.

como única mala la que conviene al caso. De este modo actúan los más hábiles, que son a un tiempo los más injustos, pues intentan producir daño con los bienes, al mezclarlos con lo malo.

También es válido indistintamente para quien inculpa y quien se defiende, sobre la base de que la misma acción puede haberse hecho por diversos fines, que el que inculpa debe presentar los hechos a la luz de los peores, mientras que el que se defiende debe hacerlo a la de los mejores. Por ejemplo, ante el hecho de que Diomedes escogiera a Odiseo como acompañante[211], uno lo explicaría porque consideraba a Odiseo el mejor, mientras que el otro diría que no fue por eso, sino porque era el único que no podía competir con él por su falta de valor. Hasta aquí lo que se refiere a la inculpación.

Capítulo XVI

La narración en los discursos de exhibición no es seguida sino que se hace por partes, pues hay que referir en detalle las acciones de que trata el discurso. Y es que el discurso tiene dos componentes: uno que no tiene que ver con el arte de la oratoria (pues el que habla no es responsable de las acciones) y el otro que se atiene al arte, es decir, que debe demostrar que algo es, en caso de que resultara increíble, o que es de determinada manera, de determinada magnitud o todas estas cosas a la vez. Por tal motivo a menudo no hay que narrarlo todo de un modo seguido, ya que sería difícil de recordar lo que se demostrara de esa manera. De modo que debe decirse que tales hechos

211. En un episodio de la guerra de Troya, cf. Homero, *Ilíada* 10.242 ss.

revelan que una determinada persona es valiente, tales otros, que es sabia o justa, y el discurso se torna así sencillísimo; el compuesto de la otra manera, abigarrado y falto de unidad.

Los hechos conocidos deben tan sólo mencionarse, razón por la cual muchos discursos carecen de narración; por ejemplo, si quieres elogiar a Aquiles, pues todos conocen sus hazañas, así que sólo hay que sacar partido de ellas. En cambio, si se trata de Critias, sí es necesario, pues no muchos lo conocen[212]. (***)

De hecho es absurdo decir que la narración debe ser rápida[213]. Es como lo que le dijeron al panadero que preguntaba si debía hacer la masa dura o blanda:

¿Es que es imposible hacerla en su punto?[214]

En este caso ocurre algo similar. Pues no se debe hacer una narración prolija, como tampoco se debe ser prolijo en el preámbulo ni en la exposición de argumentos para persuadir. Pues lo bueno no está en la rapidez o la concisión, sino en la justa medida. Y eso consiste en decir
1417*a* cuanto sirve para aclarar la cuestión, o cuanto hará que los oyentes crean que el asunto ha ocurrido, o que se ha hecho un perjuicio o que se ha cometido un delito o cualquier cosa que uno pretenda. Lo contrario, producirá los efectos contrarios.

212. Critias, Test. A 14 Diels-Kranz. Después de estas palabras parece que hay una laguna en que aparecería el final de la narración demostrativa y el principio de la judicial.
213. Quizá referencia a Isócrates, según Quintiliano, *Instituciones oratorias* 4.2.31 ss., si es que el autor latino se basa en este pasaje aristotélico.
214. Como en otras ocasiones, Aristóteles no tiene empacho en combinar con las citas de «alta literatura» anécdotas o chascarrillos de su época.

Debe narrarse asimismo en el discurso todo cuanto sirva para realzar tu propia excelencia, como

yo siempre estaba reprendiéndole, diciendo que lo justo
era no abandonar a los niños,

o la maldad del contrario, como

y él me respondió que allá donde estuviera, tendría otros hijos,

que es lo que cuenta Heródoto[215] que respondieron los egipcios que se pasaron al enemigo. O cualquier cosa que resulte agradable a los jueces. Para el que se defiende la narración debe ser más breve. Pues lo que se discute es si el hecho no ha sucedido o no es perjudicial o no es injusto o no es de tal magnitud, de suerte que no hay que perder el tiempo en aquello en lo que hay acuerdo, a no ser que tengamos que extendernos en demostrar algo del tipo de que se ha cometido, pero no es injusto. Debemos hablar de los hechos como ya pasados, a menos que su narración en presente provoque piedad o temor. Un ejemplo es el relato de Alcínoo, que se le hace a Penélope en sesenta versos[216],

215. Se refiere a los sucesos narrados por Heródoto 2.30, cuando durante el reinado de Psamético I (primera mitad del s. VII a.C.) un cuarto de millón de soldados egipcios que no habían sido relevados en tres años de su puesto en la frontera con Etiopía se pusieron al servicio del monarca etíope. El faraón los persiguió y les suplicó que no abandonaran a los dioses de sus antepasados, a sus hijos y a sus mujeres. Lo que refiere Heródoto, de un modo mucho más gráfico, es que uno de los etíopes, señalándose sus partes, le contestó al faraón que allí donde éstas estuvieran, ellos tendrían hijos y mujeres.

216. Se trata del relato de Odiseo a Penélope en *Odisea* 23.264-284 y 310-343, en que resume en pasado lo que en el poema se narraba en los cantos 9 al 12 en presente. Estos cuatro cantos recibían el nombre de «Relato de Alcínoo» (cf. Platón, *República* 614 b, Aristóteles, *Poética* 1455a2).

el tratamiento del poema cíclico que hace Failo[217] y el prólogo del *Eneo*[218].

La narración debe referirse a los modos de ser. Y ello será así si sabemos lo que expresa los modos de ser. Una de las formas de hacerlo es manifestar la intención. Pues un determinado modo de ser corresponde a una determinada intención. Y esa determinada intención, a un fin. Por tal motivo los tratados de matemáticas no implican modos de ser, porque tampoco hay intención (ya que no tienen una finalidad), mientras que los socráticos, sí[219]. Hay otros rasgos que manifiestan el carácter y que acompañan a cada modo de ser. Por ejemplo, que no paraba de andar mientras hablaba, pues muestra insolencia y un modo de ser tosco. O bien no hablar como si se siguieran los dictados de la inteligencia, como los de ahora, sino como si se obedeciera a una intención: «yo tenía un deseo, y concebí este propósito, pero si no me fuera de provecho, sería mejor». Lo uno es propio de una persona inteligente lo otro, de un hombre de bien. Pues lo propio del inteligente reside en buscar lo provechoso, y lo propio del hombre de bien, en buscar lo bueno. Pero si algo no resultara creíble, puede añadirse el motivo, como hace Sófocles. Un ejemplo de la *Antígona* es que se preocupaba más de su hermano que de marido o hijos, pues éstos podían reemplazarse, si se perdían[220],

217. Desconocemos a este poeta, que debió de resumir un poema cíclico.
218. Eurípides, *Fr.* 558 Nauck.
219. El texto presenta a continuación «pues tratan acerca de ese tema», que Kassel considera una glosa introducida por un copista imperito que ha entendido que los socráticos se refería a los filósofos y no a los diálogos.
220. Sófocles, *Antígona* 909 ss., con alguna variante en el texto.

Mas como mi padre y mi madre se me fueron al Hades,
no podría nacerme otro hermano.

En caso de que no tengas un motivo que alegar, dirás que eres consciente de que lo que dices es increíble, pero que ése es tu modo de ser natural, pues la gente no cree que se pueda buscar con un acto voluntario otro fin que el interés.

Habla también manifestando sentimientos, sin omitir las consecuencias de éstos que todos conocen y las que te afectan a ti o a tu adversario: «Se fue tras mirarme torvamente», o lo que dice Esquines de Crátilo[221], que 1417*b*
se marchó silbando con furia y agitando ambas manos. Y es que todos estos gestos son convincentes, porque conocidos como son, se tornan en manifestación de lo que desconocen. En su mayoría pueden encontrarse en Homero:

Así dijo, y la anciana se cubrió la cara con las manos[222],

pues los que se echan a llorar se llevan las manos a los ojos.

Manifiesta enseguida un determinado modo de ser, para que te vean de ese modo, y lo mismo con tu rival. Pero hazlo sin que se den cuenta. Que eso es fácil puede verse en el caso de los mensajeros, pues sin conocer la noticia que traen podemos suponerla en cierto modo.

Las narraciones deben introducirse en cualquier parte del discurso pero a veces no en el comienzo.

221. Se trata de Esquines el Socrático, no el orador, cf. Crátilo, *Fr.* 3 Diels-Kranz.
222. Homero, *Odisea* 19.361.

Es en los discursos ante el pueblo donde es menos necesaria la narración, ya que nadie narra sucesos venideros. Pero en caso de que haya narración, deberá referirse a hechos pasados, a fin de que con su recuerdo puedan tomar una decisión mejor sobre el porvenir, tanto si se censuran como si se elogian. Pero entonces no se cumple la tarea del consejero. Y si no fueran creíbles, debe prometerse que en seguida se dirá el motivo, siguiendo la disposición deseada por el auditorio, como hace la Yocasta de Cárcino en el *Edipo*[223], que continuamente asegura que son ciertas las respuestas que le da a quien está buscando a su hijo. Y lo mismo el Hemón de Sófocles[224].

Capítulo XVII

Los argumentos han de ser probatorios. Y hay que aportar las pruebas sobre el asunto en litigio, teniendo en cuenta que son cuatro los puntos sobre los que puede versar un litigio[225]. Por ejemplo: si se discute en el juicio que algo no ocurrió, debe aportarse sobre todo la prueba de ello; si es que no se causó un perjuicio, de eso; y de modo similar, si es que no fue tan grave o que se hizo con justicia. Y si el litigio es sobre si algo ocurrió, no se olvide que es forzoso, sólo en esta clase de litigios, que una de las partes sea un malvado, pues no puede argüirse ignoran-

223. Cárcino 70 F 1 Snell.
224. Probablemente se refiere a Sófocles, *Antígona* 688-704; cf. L. Cooper, «Aristotle, *Rhetoric* 3.16, 1417b16-20», *Am. Journ. Phil.* 50, 1929, 175.
225. Aun cuando no se enuncian cuáles son los cuatro puntos, los ejemplos permiten aclarar que serían: 1) que la acción de que se acusa no ocurrió en realidad, 2) que ocurrió, pero que no causó perjuicio, 3) que lo causó, pero no hubo intención, y 4) que no fue injusta.

cia como si se discutiera acerca de si algo es justo. Así que en este caso, no en los otros, debe usarse este argumento.

En los discursos de exhibición lo principal es la amplificación de que los hechos son hermosos y beneficiosos, pues se parte de la base de que son creíbles, así que rara vez se aportan pruebas de ellos: sólo en caso de que fueran increíbles o de que se hayan atribuido a otro.

En los discursos ante el pueblo lo que se discutiría es o bien que aquello a que se exhorta no ocurrirá, o que ocurrirá, pero no es justo o no es conveniente o no es tan importante. Hay que observar también si no miente en algo fuera del tema, pues resultaría una buena muestra de que también miente en lo demás.

Los ejemplos son más propios de los discursos ante el 1418*a*
pueblo; los entimemas, de los forenses. Y es que los primeros se refieren a lo venidero, de forma que es forzoso dar ejemplos de acontecimientos pasados; los segundos, a si las cosas son o no son, a lo que le corresponde la demostración y la necesidad, pues lo que ha sucedido necesariamente ha sucedido de una manera.

Los entimemas no deben enunciarse seguidos, sino entreverados, porque si no se perjudican mutuamente, pues hay un límite para su cantidad:

> amigo, puesto que has dicho tantas cosas
> como un varón inspirado...[226],

pero no «tales». Tampoco debes buscar entimemas para cada cuestión, porque si no harás como algunos filósofos, que obtienen de sus razonamientos conclusiones más conocidas y creíbles que las premisas de que parten. Y

226. Homero, *Odisea* 4.204.

cuando apeles a los sentimientos, no enuncies entimemas; en caso contrario, o neutralizará el sentimiento o resultará inútil el entimema que hayas dicho. Pues entran en colisión los movimientos opuestos y simultáneos, de modo que o desaparecen o se tornan débiles. Cuando el discurso verse sobre los modos de ser tampoco debes buscar un entimema al mismo tiempo, pues la demostración no comporta ni modos de ser ni intención.

En cambio hay que usar sentencias tanto en la narración como en la forma de persuadir, pues se refieren a modos de ser: «yo también lo di, y eso que sabía que no hay que ser confiado». Y si se quiere apelar a los sentimientos: «Y no me arrepiento, pese a ser el perjudicado, pues lo suyo es el provecho, lo mío, la justicia».

Hablar ante el pueblo es más difícil que ante el tribunal, probablemente porque en el primer caso se habla de lo venidero, y en el segundo, de lo pasado, que es ya conocido incluso por los adivinos, como decía Epiménides de Creta (pues aquél decía que no profetizaba sobre lo venidero, sino sobre lo que ya había ocurrido, pero resultaba incierto)[227]. Además de que en los discursos forenses la ley constituye un basamento, así que al tener un principio es fácil encontrar una demostración. El discurso ante el pueblo no permite muchas digresiones, por ejemplo, contra el adversario o acerca de uno mismo, o para apelar a los sentimientos. Incluso es el que menos las permite, a menos que se salga uno del tema. De modo que sólo el que se encuentra en dificultades lo hace, y ésta es la práctica de los oradores atenienses y de Isócrates. En

227. *Fr.* B 4 Diels-Kranz. Epiménides fue un famoso adivino de la antigüedad. Se cuenta que en Atenas se requirieron sus servicios para purificar la ciudad del asesinato de Cilón y de sus partidarios.

efecto hace acusaciones en un discurso de deliberación, como a los lacedemonios en el *Panegírico*[228] y a Cares en el *Discurso acerca de los aliados*[229]. En los discursos de exhibición deben introducirse elogios a modo de episodios, como hace Isócrates, que siempre los introduce[230]. O es lo mismo que decía Gorgias, que nunca le faltaba de qué hablar, pues hablando de Aquiles, elogia a Peleo, luego a Éaco, luego a la divinidad[231], y de forma similar si hablaba de la valentía, que tiene tales y cuales efectos o es de tal naturaleza. En definitiva, si se dispone de pruebas hay que usarlas, al tiempo que se expresa el modo de ser y se le da al discurso un tono espectacular, pero si no tienes entimemas, céntrate en el modo de ser. Para el hombre de 1418*b*
bien mostrarse honesto es más adecuado que mostrarse riguroso en el razonamiento.

De los entimemas tienen más acogida los refutativos que los demostrativos, porque en todo lo que implica una refutación se pone más de manifiesto que ha habido un razonamiento, ya que los contrarios se reconocen mejor cuando se presentan en paralelo.

La refutación del adversario no es una forma distinta de discurso, sino que es uno de los argumentos[232]. Tanto en una deliberación como en un proceso debe comenzarse por decir primero las pruebas a nuestro favor. Luego, enfrentarse a las del oponente refutándolas y desprestigiándolas. Pero si el discurso del oponente contiene argu-

228. Isócrates, *Panegírico* (n. 4) 122-128.
229. Isócrates, *Discurso acerca de los aliados* (n. 8) 27, 61.
230. Cf. por ejemplo Isócrates, *Helena* (n. 10) 22-38, sobre Teseo, *Panatenaico* (n. 12) 74-83, sobre Agamenón.
231. Gorgias, *Fr.* B 17 Diels- Kranz, 17 Untersteiner. Téngase en cuenta que Aquiles es hijo de Peleo, éste, de Éaco, y este último, de Zeus.
232. Secluye Kassel aquí una frase.

mentos variados, hay que comenzar por los contrarios, como hizo Calístrato en la asamblea de Mesenia[233]: hasta que no hubo refutado cuanto habían dicho, no expuso su propuesta.

Si nos toca hablar en segundo lugar, hay que contestar primero al argumento contrario y construir un razonamiento contrario al expuesto, sobre todo si los argumentos han tenido buena acogida. Pues de igual modo que el ánimo no es receptivo con un hombre sospechoso, tampoco lo es con un discurso si parece que el contrario ha hablado bien. Así que hay que «hacerle sitio» al oyente para el resto del discurso. Y sólo será así si desalojas el otro. Por consiguiente hay que buscar la credibilidad de los propios argumentos después de haber combatido contra todos los del adversario, o los más importantes o los que hayan tenido mejor acogida o los que mejor haya refutado. Por ejemplo:

> Primero voy a ponerme de parte de las diosas
> ...
> pues yo a Hera[234]...

en este pasaje ha tocado primero lo más insustancial.

Hasta aquí lo referente a los argumentos. Con respecto al modo de ser, como decir algunos detalles acerca de uno

233. Calístrato, n. XIX, *Fr.* 1 (II, 218 Baiter-Sauppe). Calístrato pudo hablar ante los mesenios en una embajada anterior a la batalla de Mantinea, en 362 a.C.

234. Eurípides, *Troyanas* 969 ss., citado, como otras veces, de forma abreviada. La cita completa dice: «Primero voy a ponerme de parte de las diosas, y demostraré que ello no tiene razón en lo que dice. Pues yo a Hera y a la virgen Palas no las supongo llegadas a tal grado de ignorancia como para que una vendiera Argos a los bárbaros y Palas esclavizara Atenas.

mismo puede suscitar envidia, aburrimiento o contradicción, y decirlas acerca del contrario puede degenerar en injuria o en mala educación, es preciso ponerlos en boca de otro, como hace Isócrates en el *Filipo* y en el discurso *Sobre el intercambio de bienes*[235]. Es también el modo en que satiriza Arquíloco, pues presenta en el yambo a un padre hablando de su hija:

> No hay nada que no pueda esperarse ni jurarse[236].

Y a Carón el carpintero, en el yambo que empieza:

> No me tientan los tesoros de Giges[237].

De modo similar Sófocles presenta a Hemón ante su padre defendiendo a Antígona como si fueran otros los que hablaran[238].

Conviene también ocasionalmente cambiar los entimemas y convertirlos en proverbios; por ejemplo: «las personas sensatas deben pactar cuando la suerte les es favorable, pues así obtendrán los máximos beneficios» sería, en forma de entimema: «pues, si es cierto que se debe

235. Isócrates, *Filipo* (n. 5) 4-7, 17-23, y *Sobre el intercambio de bienes* (n. 15) 141-149.
236. Arquíloco *Fr.* 206, 1 Adrados; el fragmento continúa: «ni sorprendente, después que Zeus, padre de los Olímpicos, ha cambiado en noche el mediodía, tras haber ocultado la luz del sol resplandeciente», refiriéndose a un eclipse. El padre es Licambes, y su hija, Neóbula.
237. Arquíloco *Fr.* 102 Adrados. También se conserva la continuación: «rico en oro, ni me posee la ambición ni envidio las acciones de los dioses ni amo la grandeza del monarca, pues está fuera de mi vista».
238. Sófocles, *Antígona* 688-700, donde Hemón trata de convencer a Creonte de que cambie de actitud sobre la base de que ha oído conversaciones en que se critican sus actuaciones.

pactar cuando los pactos son más provechosos y beneficiosos, se debe pactar cuando la suerte es favorable»[239].

Capítulo XVIII

1419a En cuanto a la pregunta es más oportuno formularla:

1) Cuando el oponente ha dicho lo contrario, de suerte que basta una pregunta para producir el absurdo. Por ejemplo, Pericles le preguntó a Lampón[240] acerca de la iniciación en los misterios de la Salvadora[241], después de que él había dicho que no podía escucharlo quien no estuviera iniciado; le preguntó si él lo sabía y ante su respuesta afirmativa añadió: «¿y cómo sin haber sido iniciado?»

2) Cuando algo resulta evidente pero para quien pregunta está claro que le contestarán afirmativamente a otra cosa, así que se debe hacer la primera pregunta, pero no añadir la segunda, la evidente, sino decir la conclusión. Como Sócrates, cuando Meleto aseguraba que no creía en los dioses, le preguntaba si los seres sobrenaturales eran hijos de dioses o algo divino, y cuando éste admitió que lo eran, añadió: «¿así que es posible que alguien crea que existen hijos de dioses pero no dioses?»[242]

3) Cuando se pone en evidencia que el adversario va a decir algo contradictorio o peregrino.

4) Cuando el adversario no puede librarse más que con una respuesta sofística: pues si se responde que algo

239. Parece referirse a Isócrates, *Arquidamo* 51.
240. Adivino, contemporáneo de Pericles, a quien no sólo se le hacían consultas privadas, sino que incluso el Estado recurría a él ante decisiones difíciles (cf. Plutarco, *Vida de Pericles* 6, *Suda* s. v. Lampon).
241. Deméter, en los Misterios de Eleusis.
242. Platón, *Apología* 27 d.

es, pero no es, o unas veces sí, otras no, o en un sentido sí, en otro no, protestan los oyentes ante su embarazo.

En otras circunstancias no debe intentarse, pues si el contrario hace una objeción, dará la impresión de que te ha vencido, habida cuenta de la falta de preparación del público, la misma razón por la que se deben concentrar los entimemas.

Se debe responder a las cuestiones ambiguas estableciendo distinciones en el razonamiento y no de una forma concisa. A las que parezca que nos llevan a una contradicción, aportar inmediatamente una solución, antes de que el contrario vuelva a preguntarnos o llegue a una conclusión, pues no es difícil prever en qué va a resolverse su razonamiento. Sea evidente para nosotros tanto eso como las soluciones a partir de lo dicho en los *Tópicos*[243]. A modo de conclusión, en caso de que el contrario haga de una pregunta su conclusión, hay que explicar el motivo de que lo haya hecho. Por ejemplo, Sófocles, cuando Pisandro[244] le preguntó si le parecía bien, igual que a los demás miembros del Consejo, que los Cuatrocientos se establecieran en el poder, respondió que sí. Y cuando éste añadió: «¿Y qué? ¿No te parece que eso es una villanía?», volvió a contestar que sí; y al decirle él: «¿Entonces tú también has hecho una villanía?», repuso: «Sí, pero no había una solución mejor». Igual que el lacedemonio que rendía cuentas de su cargo de éforo; cuando le preguntaron si le parecía que la muerte de sus colegas había sido justa, respondió que sí; «¿Y no hiciste tú lo mismo?» «En absoluto –contestó– pues ellos lo hicieron por dinero, y

243. *Tópicos* VIII, cap. 4.
244. Pisandro fue un aristócrata ateniense cuya intervención favoreció la suspensión de la democracia en Atenas en 411 a.C.

yo no lo hice por eso, sino de acuerdo con mi criterio.» Por tal motivo, ni se debe interrogar después de hacer
1419b la conclusión ni hacer la conclusión en forma de pregunta, a menos que la verdad esté manifiestamente de tu parte.

En cuanto al recurso a la risa, dado que parece tener cierta utilidad en los procesos y que Gorgias[245] afirmaba –y hablaba con razón– que se debía refutar la seriedad de los oponentes con la risa y su risa con la seriedad, en la *Poética*[246] quedó dicho cuántas clases de recursos a la risa hay, de los cuales unos son apropiados para un hombre libre y otros no, de modo que deberá usarse el que sea apropiado para uno mismo. La ironía es más adecuada para el hombre libre que la payasada, pues quien practica la primera lo hace para su propio divertimento, mientras que el payaso busca el de los demás.

Capítulo XIX

El epílogo consta de cuatro componentes: a) disponer favorablemente al oyente hacia nuestra propia postura y mal hacia la del contrario; b) amplificar o atenuar; c) producir determinadas emociones en el oyente; y d) refrescar su memoria.

a) Y es que resulta natural que, después de haber demostrado que uno es sincero y el contrario un mentiroso, por medio de este recurso se elogie, se censure y se remache. Debe procurarse uno de los siguientes objetivos: parecer bueno para ellos o en general, y que el otro es

245. Gorgias, *Fr.* B 12 Diels-Kranz, 12 Untersteiner.
246. *Fr.* 2. Sobre el Libro II de la *Poética*, cf. n. 121 al Libro I.

malo, para ellos o en general. Los recursos por los que se debe disponerlos de esa manera ya se han dicho[247].

b) Una vez que los hechos se han probado, el paso siguiente es amplificarlos o atenuarlos, de acuerdo con su naturaleza, pues tiene que haber acuerdo con respecto a que algo ha sucedido si se quiere hablar acerca de su magnitud, ya que también el crecimiento de los cuerpos se deriva de algo que ya preexistía en ellos. Los recursos por los que se debe amplificar o atenuar también se encuentran antes[248].

c) Después, cuando se han aclarado los hechos, las cualidades y las proporciones, hay que emocionar al oyente, llevándolo a la piedad, el temor, la furia, el odio, la envidia, la emulación y la agresividad. También se ha hablado antes de los recursos para provocarlos[249].

d) Así que lo único que queda es refrescar la memoria sobre lo que se ha dicho.

Algunos recomiendan, erróneamente, que todo eso es adecuado hacerlo en los proemios, pues para resultar más fáciles de comprender, exhortan a decir las cosas muchas veces. Si bien es cierto que en ese punto del discurso se debe presentar la cuestión, para que no se oculte sobre qué se juzga, en el epílogo deben resumirse los puntos esenciales en los que se ha basado la demostración. Su comienzo será que se ha cumplido lo prometido, de suerte que hay que señalar lo que se ha dicho y por qué, y se habla haciendo una comparación con los argumentos del contrario. Se compara lo que ambos han dicho sobre el mismo asunto, bien contraponiéndolo («Ahora bien, ése

247. I, cap. 9.
248. I, cap. 9, 15; II, 19, 26.
249. II, caps. 1-11.

1420a ha dicho tal cosa sobre tal punto, y yo, tal otra y por tal
motivo»), bien por medio de la ironía (por ejemplo:
«Pues ése dijo tal cosa y yo tales otras, y ¿qué haría si hu-
biera demostrado tal cosa en vez de tal otra?») o por me-
dio de una pregunta («¿Qué es lo que no se ha demostra-
do?» o «¿qué demostró ése?»). En efecto puede hacerse de
esta manera, en confrontación, o según un orden natural,
1420b tal como se hizo la refutación, los argumentos propios y
luego, si se quiere, los del contrario, por separado.

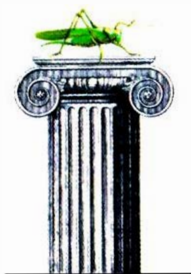
Para el final del discurso es apropiada la falta de conjunciones, para que sea un epílogo y no un razonamiento: «He hablado, habéis escuchado, aquí lo tenéis, juzgad»[250].

250. Cf. el final del discurso 12 de Lisias: «Habéis oído, habéis visto, habéis sufrido, aquí lo tenéis, juzgad».

ÍNDICE GENERAL

3468204 ***

Técnica del arte de hablar, encaminada prioritariamente a persuadir al otro, la RETÓRICA nació y se perfeccionó en una sociedad como la griega antigua, de carácter y sistema político predominantemente orales, y para la cual el dominio de la palabra era una necesidad práctica. Aunque inscrito dentro de una tradición anterior, el tratado que a ella dedicó ARISTÓTELES se apartó sin embargo tanto de caminos trillados como de una retórica de corte más sofístico, para llegar a constituir, bordeando los campos de la ética, la política y la dialéctica, un texto no sólo orientado a conseguir la persuasión, sino a evaluar la realidad y a tomar las decisiones más correctas.



ISBN 84-206-3642-8



El libro de bolsillo

Biblioteca temática

Clásicos de Grecia y Roma

